JUNTA DE INVESTIGAÇÕES
DO ULTRAMAR

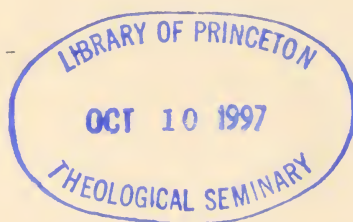
SOBRE A RELIGIÃO DOS QUIOCOS

POR

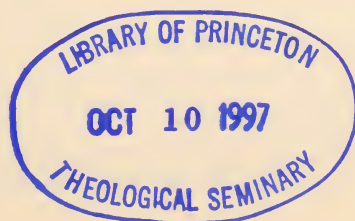
EDUARDO DOS SANTOS

ESTUDOS, ENSAIOS E DOCUMENTOS

96

LISBOA — 1962

ESTUDOS, ENSAIOS E DOCUMENTOS

N.º 96

SOBRE A RELIGIÃO DOS QUIOCOS

VOLUMES JÁ PUBLICADOS NA COLECÇÃO DE «ESTUDOS, ENSAIOS E DOCUMENTOS»:

1 — *Contribuições para o conhecimento da flora de Moçambique.* I — por F. Ascensão Mendonça.

2 — *Aspectos do problema da erosão do solo em África* — por J Botelho da Costa.

3 — *Acerca da casa e do povoamento na Guiné* — por Francisco Tenreiro.

4 — *Explorações botânicas em Timor* — por Ruy Cinatti Vaz Monteiro Gomes.

5 — *Reconhecimento preliminar das formações florestais no Timor Português* — por Ruy Cinatti Vaz Monteiro Gomes.

6 — *Madeiras coloniais* — por Luís de Seabra e Manuel P. Ferreirinha.

7 — *Contribution à la connaissance lithologique de l'archipel du Cap-Vert* — por L. Berthois.

8 — *Notas de zoogeografia e de história das explorações faunísticas da Guiné Portuguesa* — por F. Frade.

9 — *Resenha geográfica do distrito da Beira* — por Egberto Rodrigues Pedro e Alfredo Esteves de Sousa.

10 — *A propósito da cultura do amendoim no plano de valorização económica de Moçambique* — por F. Monteiro Grilo.

11 — *Estudo do sistema «Raydist» e das redes hiperbólicas* — por Joaquim B. V. Soeiro de Brito.

12 — *Contribuições para o conhecimento da flora de Moçambique.* II — por F. Ascensão Mendonça.

13 — *Os bambus na indústria da celulose* — por Luís de Seabra.

14 — *Os moluscos de água doce do ultramar português.* I — *Introdução, Generalidades* — por J. Fraga de Azevedo e Lídia do Carmo M. de Medeiros.

15 — *O carneiro do feijão* — por A. F. Teixeira Constantino.

16 — *Os insectos do tabaco armazenado* — por A. Antunes de Almeida.

17 — *Contribuição para o estudo da defesa fitossanitária da copra do ultramar português* — por J. M. Cardoso da Costa.

18 — *A entomofauna dos produtos armazenados. Os* Tribolium *spp.* (Coleoptera, Tenebrionidae) — por F. L. de Faria Estácio.

19 — *Contribuição para o estudo da ecologia de* Pachymerus acaciae *Gyll.* (Coleoptera, Bruchidae) — por Jorge Cancela da Fonseca.

20 — Brachystegia *spp. de Moçambique* — por Manuel Nogueira Ramos

21 — *Cretaceous and tertiary nautiloids from Angola* — by A. K. Miller and Lee B. Carpenter.

22 — *Estudos sobre a cultura do chá em Moçambique* — por Hélder Lains e Silva.

23 — *Ensaios sobre a titulação de vacinas contra a peripneumonia contagiosa dos bovinos* — por António Martins Mendes.

24 — *Les roches phosphatées d'Angola* — por Edmond Dartevelle.

25 — *Primeiro reconhecimento petrográfico da circunscrição do Barué* — por Alexandre Borges e A. V. Pinto Coelho.

26 — *Acerca do equilíbrio bioecológico dos povoamentos de «cibes»* Borassus *spp. na Guiné Portuguesa* — por J. F. Castel-Branco e G. C. Tordo.

27 — *Movimentos associativos na África Negra* — por Silva Cunha.

28 — *Contribuição para o estudo do microplâncton marinho de Moçambique* — por Estela de Sousa e Silva

29 — *A entomofauna dos produtos armazenados.* Dermestes maculatus *Deg. e* Dermestes ater *Deg.* (Coleoptera, Dermestidae) — por J. Monteiro Guimarães.

30 — *Contribuição para o estudo do problema florestal da Guiné Portuguesa* — por J. A. Tavares de Carvalho e J. S. de F. Pereira Nunes

31 — *Os moluscos de água doce do ultramar português.* II — *Moluscos do Sul do Save (Moçambique)* — por J. Fraga de Azevedo, Lídia do Carmo M. de Medeiros e Manuel M. da Costa Faro.

32 — *Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde. Mesa-redonda sobre o homem cabo-verdiano* — por Almerindo Lessa e Jacques Ruffié.

33 — *A experimentação no Posto de Culturas Regadas do Vale do Limpopo* — por António Henriques de Sousa Falcão.

34 — *O clima e o solo de Timor. Suas relações com a agricultura* — por Firmino António Soares.

35 — *A entomofauna dos produtos armazenados.* Oryzaephilus mercator (*Fauv.*) *e* Oryzaephilus surinamensis (*L.*) (Coleoptera, Cucujidae) — por M. M. Cordeiro.

36 — *A entomofauna dos produtos armazenados.* Tenebroides mauritanicus (*L.*) (Coleoptera, Ostomidae) — por F. S. Neves Evaristo.

37 — *Impressões digitais nos indígenas da Guiné Portuguesa* — por Leopoldina Ferreira Paulo.

38 — *Contribuição para o estudo da fertilidade da mulher indígena no ultramar português* — por F. Figueira Henriques, A. Sarmento, J. J Pais Morais, N. Alves Morgado e Eduíno de Brito.

39 — *Vida do eritrócito humano estudada com o uso do crómio radioactivo* — por F. A. Carvão Gomes e F. M. Bragança Gil.

40 — *Aspectos da defesa fitossanitária dos produtos armazenados em Angola* — por J. P. Amaro e A. J. Soares de Gouveia.

41 — *Subsídios para o estudo do regime hidrográfico do porto da Beira* — por J A. Barahona Fernandes.

42 — *Primeiro reconhecimento petrográfico da serra da Gorongosa (Moçambique)* — por A. Vasconcelos Pinto Coelho.

43 — *Pastas celulósicas de gramíneas. Estudo laboratorial de algumas espécies da metrópole e ultramar* — por Luís de Seabra e Manuel Lopes da Silva.

44 — *Études sur les mallophages. Observations sur les* Cuclotogaster (Ischnocera, Philopteridae), *parasites des galliformes des genres* Francolinus *et* Pternistis — por João Tendeiro.

45 — *Estudo do sistema «Tellurometer»* — por Joaquim B. V. Soeiro de Brito.

46 — *Glossário internacional dos termos usados em anatomia de madeira* — por Manuel P. Ferreirinha.

47 — *Cianófitas de S. Tomé e Príncipe* — por Joaquim Sampaio.

48 — *Contribution à la connaissance de la géologie de la province portugaise de Timor* — par Robert Gageonnet et Marcel Lemoine.

49 — *O feijão de Angola. Panorama actual da sua cultura, comércio e armazenamento* — por A. T. Constantino.

50 — *Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique* — por António Rita-Ferreira.

51 — *Acerca de uma classificação fitossanitária do armazenamento* — por Amílcar Lopes Cabral.

52 — *Minerais de fracção argilosa de solos de Angola. I — Curvas de desidratação* — por J. M. Bastos de Macedo, E. P. Cardoso Franco e J. C. Soveral Dias.

53 — *Caracterização das principais unidades pedológicas do «Esboço da carta dos solos de S. Tomé e Príncipe»* — por José Carvalho Cardoso.

54 — *Subsídio para o estudo da peripneumonia contagiosa dos bovinos em Angola* — por António Martins Mendes.

55 — *A entomofauna dos produtos armazenados.* Corcyra cephalonica *(Staint)* (Lepidoptera, Pyralidae) — por Maria Manuela Carmona.

56 — *Arte cristã na Índia Portuguesa* — por Carlos de Azevedo.

57 — *Mahamba — Tentativa de interpretação artística e psicológica de documentos de arte dos Negros Africanos* — por António de Oliveira.

58 — *Possibilidades de aplicação das espécies ultramarinas nas diversas indústrias da madeira* — por Luís de Seabra.

59 — *Influência dos tratamentos insecticidas no poder germinativo das sementes (o caso particular do trigo)* — por António Henriques Pinto de Matos.

60 — *O comércio mundial de madeiras tropicais africanas* — por Manuel P. Ferreirinha.

61 — *O ferro em Medicina* — I parte — por Carlos Trincão *et alii.*

62 — *O ferro em Medicina* — II parte — por Carlos Trincão *et alii.*

63 — *O feijão de Angola — Alteração das suas qualidades culinárias durante o armazenamento* — por A. Teixeira Constantino.

64 — *Estudos de hidrobiologia no Ultramar Português — Contactos com laboratórios estrangeiros* — por Rui Monteiro.

65 — *Études sur les mallophages africains* — por João Tendeiro.

66 — *Para a caracterização das condições fitossanitárias do armazenamento* — por A. L. Cabral, M. I. S. Moreira, A. G. Costa e A. S. de Carvalho.

67 — *Foraminiferos da costa de Moçambique* — por J. M. Braga.

68 — *Condições fitossanitárias de produtos ultramarinos em armazéns do porto de Lisboa (Alcântara-Norte)* — por Amílcar Lopes Cabral e A. J Soares de Gouveia

69 — *Le thon Patudo* Parathunnus obesus *(Lowe) et sa pêche* — por Fernando Frade.

70 — *Prospecções e ensaios experimentais apícolas em Angola* — por J. F. Rosário Nunes e G. C. Tordo, com uma «Nota preliminar» de F. Frade.

71 — *Agricultores e pescadores portugueses na cidade do Rio de Janeiro (estudo comparativo)* — por Raquel Soeiro de Brito.

72 — *Contribuição para o estudo das diatomáceas do lago Niassa (Moçambique)* — por Maria Inês Monteiro.

73 — *Contribution to the theory of certain non-linear differential equations* — por Rui Pacheco de Figueiredo.

74 — *Aspectos do povoamento branco de Angola* — por Ilídio do Amaral.

75 — *Notas sobre a criação de gado bovino em Angola* — por J. B. Vieira da Silva.

76 — *Prospecção parasitológica em Timor — Subsídios para o estudo da fauna parasitológica dos seus animais domésticos* — por H. R. B. de Cabrier da Silva.

77 — *Contribuição para o conhecimento da flora da Guiné Portuguesa* — por Ester Pereira de Sousa.

78 — *Contribuição para o estudo da* Tineola bisselliella *(Hummel) e seu combate* — por M. de Lourdes N. Baptista Pereira.

79 — *A lagarta dos coqueiros* (Nephantis serinopa *Meyrick) na Índia Portuguesa* — por A. J. F. Castel-Branco.

80 — *Sobre a «medicina» e magia dos Quiocos* — por Eduardo dos Santos,

81 — *Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português* (volume I) — por António de Almeida, Eduardo dos Santos, Mário Milheiros, António da Silva Rego e António Scarpa.

82 — *Reconhecimento orizícola do distrito de Goa* — por M. S. Portela Feijão.

83 — *Conspectus da entomofauna cabo-verdiana* — 1.ª parte — por A. Coutinho Saraiva.

84 — *Estudos sobre etnologia do Ultramar Português* (vol. II) — por A. dos Santos, Santa Rita, Ilídio Lopes, F. Frade, Diogo d'Orey, A. da Silva Rego, G. J. Janz e António de Almeida.

85 *Contribuição para o estudo da génese dos minerais da argila* — por J. M. Bastos de Macedo e M. A. Monteiro de Lemos.

86 — *Contribuição para o estudo das espécies angolanas do género* Culicoides *Latreille, 1809* (Diptera: Ceratopogonidae) — por Vítor Manuel Pais Caeiro.

87 — *Características dos ácidos húmicos de alguns solos de Angola* — por Rui Pinto Ricardo.

88 — *Os moluscos de água doce do Ultramar Português. III — Moluscos de Moçambique* — por J. Fraga de Azevedo, Lídia do C. M. de Medeiros, M. M. da Costa Faro, Maria de Lourdes Xavier, A. Franco Gândara e Tito de Morais.

89 — *O reaparecimento da* Glossina palpalis palpalis *na ilha do Príncipe* — por J. Fraga de Azevedo, G. Tendeiro, L. T. de Almeida Franco, M. da Costa Mourão e J. M. de Castro Salazar.

90 — *Introdução ao estudo técnico-económico da criação de gado bovino em Angola (a economia da carne)* — por J. Lima Pereira

91 — *A erradicação da* Glossina palpalis palpalis *da ilha do Príncipe (1956-1960)* — por J. Fraga de Azevedo, M. da Costa Mourão e J. M. de Castro Salazar.

92 — *Os fenómenos de metamorfismo e granitização no distrito de Goa* — por J. Ávila Martins.

93 — *Contribution à l'étude de la famille du* P^{231} *par des corrélations angulaires de quelques cascades* γ-γ *et* α-γ — par Fernando Bragança Gil

94 — *Os solos da ilha de S. Nicolau (arquipélago de Cabo Verde)* — por Mateus Nunes.

95 — *Introdução à antropologia do Ultramar* — por A. de Ataíde, M. E. de Castro e Almeida e A. A. Mendes Correia.

JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR

SOBRE A RELIGIÃO DOS QUIOCOS

por

EDUARDO DOS SANTOS

LISBOA — 1962

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO [1]

1. — Quando no n.º 11 (1958) do *Boletim do Instituto de Angola* saiu publicado um artigo nosso sobre a religião dos Quiocos, dadas as incorrecções e gralhas com que ele veio a lume, fizemos logo tenção de o corrigir, refundir e ampliar.

2. — A nordeste de Angola, lá para leste do Cuango, vive espalhado o subgrupo banto dos Lunda-Quiocos.

Segundo uma lenda, Lundas e Quiocos seriam oriundos de um mesmo reino que a poderosa *Luéji luá Kôndi* governou nas margens do rio Cajidíchi. Por ali apareceu um certo *Ilunga*, pertencente talvez ao reino de *Luba*, caçador destemido e famoso, atraído pela abundância e variedade de caça. *Luéji* e *Ilunga* apaixonaram-se um pelo outro, e certo dia, reunido o conselho dos grandes senhores do reino, foi anunciado o casamento.

Tchingúri, irmão da rainha, já de há muito despeitado por seu pai o ter deserdado do trono, a pretexto do anunciado casamento, deixou o reino, atravessou o Cassai e fixou-se em terras de Angola com muita da sua gente.

Tantas vezes instada pelos grandes do reino, *Luéji* decidiu-se a mandar uma embaixada a *Tchingúri*, a fim de convencê-lo a voltar. Teria ela dito então: «*Aióku à ku Tchingúri* [2].

---

[1] Trabalho apresentado ao Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar.
[2] «Ide ter com *Tchingúri*».

Do termo *aióku* empregado pela *Luéji* pretende-se explicar a etimologia de *quiocos*, designação que se reservaria para aqueles que acompanharam *Tchingúri*, bem como para os que, descontentes com o casamento de *Luéji* e *Ilunga*, posteriormente reunidos sob a chefia de *Dumba uá Têmbu*, àquele se foram juntar.

Desse casamento, malquisto da maior parte dos sobas do reino, nasceu *Iânvu*, que deu origem à dinastia dos *Muatiânvuas* (1).

De *Dumba uá Têmbu* vêm todos os Chissengues de que o *Muatchisenge uá Têmbu* é considerado o rei dos Quiocos (2).

Mais que um autor chamou já aos Quiocos os *ciganos de Angola*. TORDAY e JOYCE apelidaram-nos de *boémios da África Central*. Na verdade, os Quiocos disseminaram-se pelas províncias do ex-Congo Belga fronteiriças de Angola, por toda esta, pela Rodésia do Norte. É, contudo, no nosso distrito da Lunda que o Quioco mantém mais vivas as suas tradições, já pelo domínio da sua cultura sobre a dos demais grupos indígenas, pequenos e muito fragmentados, já por todo um condicionalismo favorável.

3. — A interdependência das manifestações sociais, económicas e políticas com a religião, entre os primitivos, não tem escapado à observação dos etnólogos. Aqueles que, isentando-se de facciosismos de escolas e sistemas, estudam as instituições dos negros ficam obrigados a concluir que eles são dos povos mais religiosos da Terra. Pode categòricamente afirmar-se, com M. MAURISSE DELAFOSSE: «Aucune institution n'existe, que ce soit dans le domaine social ou dans le domaine politique, voire même en matière économique, qui ne repose sur un concept religieux ou qui n'ait la religion pour pierre angulaire» (3).

Mas há necessidade de precisar, de entre as genèricamente chamadas manifestações religiosas, o que é *stricto sensu* religião, o que é a sua contrafacção e o que, não sendo embora sua contrafacção, não é ainda religião. A mitologia, a superstição e a magia são contrafacção

(1) *Muata* + *Iânvu*. (*Muata* – senhor).

(2) Tem a sua banza nas proximidades de Henrique de Carvalho.

(3) Citação de HENRI NICOD, *La vie mystérieuse de l'Afrique Noire*, p. 157.

da religião; o totemismo, o naturismo, o animismo e o tabuísmo não são ainda religião.

Pretende-se abordar aqui assuntos de religião dos Quiocos do Nordeste de Angola. E, porque o Quioco não é nem *filósofo* nem *teólogo*, certas influências estranhas carecem, na sua religião, de conexão e sentido no seu todo. Delas dar-se-á também notícia.

Não pode o Quioco de hoje considerar-se, sob qualquer aspecto, primitivo. Também é certo que o termo *primitivo*, para muitos, mormente depois do VIII Congresso Internacional de Psicologia, deixou de ter qualquer significação histórica. «A mentalidade primitiva, como estrutura psicológica, pode desligar-se do ambiente — escreve ARTHUR RAMOS — e «sobreviver» na mentalidade civilizada, como uma estrutura geral, primitivo-indiferenciada, que se mostra em certas condições da vida do espírito (sonho, arte, neurose, psicose...)» (1). Daí considerar-se que a estrutura da mentalidade é que pode ser primitiva, e que ela tanto pode ser comum a um selvagem como a um civilizado. FAIRBAIRN escrevia: «As raças selvagens são tão antigas como as civilizadas e merecem assim muito pouco o nome de primitivas» (2). Nunca se chegou a acordar sobre o que concretamente deve entender-se por *primitivo*. Há quem considere, contudo, primitivos os Hotentotes, os Pigmeus... mas os Quiocos estão muito acima do estado cultural desses povos.

A vida económica do Quioco do Nordeste de Angola decorre entre a caça, a pesca, a agricultura e o comércio.

Não é ele mau caçador, munido quer de zagaia quer de espingarda de pistão ou pederneira. Conhece os hábitos dos animais de que a Lunda é mais farta; sabe fazer armadilhas para todo e qualquer animal do *muchito*, da *chana* ou do rio; é capaz de rastejar grandes distâncias até junto da caça; consegue chamar, por gaita feita por ele, a cabra do mato e disparar sobre ela à queima-roupa, escondido num arbusto.

---

(1) *Introdução à Psicologia Social*, p. 290.

(2) Citação de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 41.

A agricultura, excepto naqueles trabalhos em que se exige a força do homem, como no corte e derrube de árvores, está entregue aos cuidados da mulher. O cultivo da terra resume-se em capinar, queimar o capim e cavar montículos de terra onde deita a semente ou espeta a haste de mandioca. Com mais ou menos pujança, as plantas rebentam e lá vão dando o sustento da família. Nestes termos, a agricultura pouca influência tem nas manifestações religiosas.

A pesca faz-se com armadilhas de junco e de cascas de bordão. Cada sanzala situada à beira dos rios, cada pescador tem o seu cantinho onde coloca as armadilhas. Porque os peixes podem recusar-se a *picar* a isca das armadilhas e a entrar nelas, já a pesca tem as suas *mahamba* próprias e influencia bastante a vida religiosa dos povos ribeirinhos.

São a pesca e a caça, no domínio económico, que mais influência têm na vida deste povo.

O comércio não tem hoje aquele carácter que teve no tempo da ocupação e antes dela. Há por toda a parte casas comerciais e não há necessidade de deslocar caravanas para comerciarem longe os seus produtos. O comércio, em geral, e a permuta directa, em particular, entre os Quiocos, já perderam aquele cunho de aventura e sorte que caracterizaram os tempos antigos. O Quioco, quer se desloque ou não, quer vá longe ou perto, sabe bem qual o valor certo ou aproximado dos seus produtos. Este facto e o de as viagens não oferecerem os perigos de guerras tribais deixaram já no esquecimento certas instituições cultuais.

O nascimento e a conservação da vida são a maior preocupação do nativo. Quanto mais desprovido de condições médico-sanitárias, próprias ou alheias, quanto mais desprotegido ou ameaçado dos elementos da Natureza, tanto mais entregue a práticas de magia e cultuais.

Das manifestações sociais, são a circuncisão e mudança de sanzala as que mais influência têm na vida religiosa deste povo; das manifestações políticas, é a entronização dum soba.

4. — A grafia dos vocábulos quiocos adoptada neste trabalho é fonética. A acentuação segue, no que é possível, as regras gerais do acordo ortográfico vigente entre nós.

1. — *RELIGIÃO*

1.1 — Conceito.

Têm aparecido, através de todos os tempos, as mais diversas, as mais extravagantes definições de religião.

A preocupação de se pretender determinar a sua origem e, em parte, a diversidade do carácter teleológico que alguns lhe imprimem criaram um conjunto de noções, uma multiplicidade de conceitos que muitas vezes traduzem mais as preocupações morais dos autores do que as suas especulações.

De certo modo, é tolerável admitir que não existe *religião,* mas *religiosos,* porque o sentimento religioso manifesta-se em cada um com graus diferentes de intensidade e de maneira diversa. A peculiaridade dos conceitos subjectivos virá reflectir-se na determinação dos conceitos objectivos.

É fora de dúvida que a grande variedade e a diversidade dos pretensos conceitos de *religião* têm a sua causa principal em defini-la *a priori,* quando os indivíduos estão sob as doutrinas ou escolas mais diversas e contraditórias.

Para aqui, interessa procurar o seu conceito *a posteriori.*

Quer etimològicamente venha de *relegere,* como defendeu Cícero, quer seja oriunda de *religare,* como afirmam, de entre outros, S. Jerónimo, Sto. Agostinho e Lactâncio, quer provenha ainda de *re-eligere,* o certo é que a palavra *religião* encerra todo um conceito que subjectivamente em nada é prejudicado pela diversidade de prováveis etimolo-

gias. É que também «*quem penes arbitrium est, et jus et norma loquendi* (1) — como afirma HORÁCIO.

Sob este aspecto, mas na verdade também de certo modo objectivamente, a define A. LE ROY: «Conjunto de crenças, obrigações e práticas pelas quais o homem reconhece o mundo sobrenatural, cumpre os seus preceitos e pede os seus favores» (2).

Evidentemente que em matéria de conceitos, sobretudo daqueles que não podem ser definidos pelo género próximo e diferença específica, não há nem pode haver perfeita identidade entre os autores, porque estes, dominados que estão por teorias diversas, opostas ou contraditórias, têm, por congruência dos princípios ou sistemática pretensão de discordar dos outros, de imprimir-lhes marca peculiar. «*Tot caput, tot sensus...*» (3). A extensão e compreensão dos conceitos, até por vezes dentro da mesma escola, estão longe de ganhar a mesma uniformidade. Estando a compreensão e a extensão na ordem inversa uma da outra, bastará pequena alteração numa para logo modificar a outra.

De conceitos subjectivos de religião estão fartos os compêndios. Para M. LÉON MARILLIER, ela é um conjunto de estados emocionais, de sentimentos e desejos... como se a «emoção religiosa» pudesse ser um sentimento primário. Se todo o efeito supõe uma causa, essa emoção não pode ter outra causa que não seja o mundo sobrenatural, que M. LÉON MARILLIER pretende seja sua consequência. Para SCHLEIERMACHER, «a religião consiste em um sentimento absoluto da nossa dependência»; para KANT, é «o sentimento dos nossos deveres, quando fundados sobre mandamentos divinos»; para FEUERBACH, «é um desejo que se manifesta pela oração, pelo sacrifício e pela fé»; para MAX MULLER, «é uma faculdade do espírito, que, independentemente dos sentidos e da razão, coloca o homem em estado de atingir o infinito»; para GUYAN, «é um

(1) «O uso contribui mais do que a etimologia para fixar o sentido das palavras».

(2) *La Religion des Primitifs*, p. 49.

(3) «Cada cabeça, sua sentença».

sociomorfismo universal» e o sentimento religioso «é o sentimento da dependência a vontades que o homem primitivo coloca no universo»; para SALOMON REINACH, é essencialmente um conjunto de escrúpulos, e factores da religião são, em primeiro lugar, os tabos e o animismo e, depois, o totemismo e a magia.

Ponhamos de lado, sem quaisquer comentários, estas definições subjectivas de religião, e olhemos a história e a experiência ùnicamente. Em todas as religiões encontramos um conjunto de dogmas, a regra da moralidade e o culto. *A posteriori*, poderíamos definir de muitas maneiras a religião. Mas, porque, como dados reais da observação, os dogmas, a moral e o culto são elementos necessários, qualquer definição não poderá afastar-se substancialmente da de A. LE ROY.

Podemos também, *a priori*, deduzir da natureza de Deus e do homem, Aquele criador e este criatura, Aquele senhor e este seu súbdito, um sistema de relações necessárias do qual se concluam os elementos constitutivos da religião: os dogmas, a moral e o culto.

1.2 — **Elementos.**

1.2.1 — *Dogmas.*

«Sem dúvida — escreve QUATREFAGES — a religião pode ser rudimentar, muitas vezes pueril ou extravagante... mas nem por isso perde o seu carácter essencial. Todas as religiões se baseiam na crença de algumas divindades. Os conceitos que os povos formavam dos seres que veneravam ou temiam não podiam certamente ser os mesmos» (1).

Com efeito, os dogmas ou crenças são o *substractum* de todas as religiões. A fé numa divindade superior, o maior ou menor número de crenças na existência e sobrevivência da alma, o mérito ou demérito das acções humanas são verdades metafìsicamente necessárias em qualquer religião.

(1) Cit. de A. BOULENGER. *Manual de Apologética*, p. 150.

1.2.2 — *Moral.*

Em todas encontramos a lei moral *(bonum faciendum, malum est vitandum)* [1] que, *a priori*, pelo seu conceito e pelo seu fim e, *a posteriori*, pela experiência, é universal, e que, intrínseca e extrìnsecamente, é imutável.

O carácter abstracto e universal da lei moral nada sofre ao aplicar-se aos casos correctos, pela consciência, nem a sua aplicação vez alguma a vem contradizer.

Parece notar-se certa confusão quando, ao falar-se de elementos da religião, se diz moral, lei moral e lei natural. A lei moral outra coisa não é que a lei eterna ou regra primária, outra coisa não é que a lei natural ou regra próxima, ínsita naturalmente em nós, e pela qual conhecemos o que devemos fazer ou evitar, e que, enquanto imediata e prática, é o ditame da consciência.

1.2.3 — *Culto.*

Formam o culto, duma maneira geral, os meios de que o homem se serve para entrar em contacto com o mundo sobrenatural: oração, oferta, sacrifício, comunhão... O culto é, portanto, o exercício dos actos da religião.

Considerado, no sentido estático, o assentimento da inteligência aos dogmas, é fé. Mas, no sentido dinâmico, é culto, evidentemente. Mas, porque os actos exteriores da vontade quando religiosos são culto, será este prático e aquele teorético.

O culto tem de ser também, e sempre, interno, pois ele mostra a tendência para Deus e não se pode tender para Ele sem um acto voluntário. E, porque o homem é dotado, além de vida vegetativa e intelectiva, também de vida sensitiva, sente a tendência, quase a necessidade, de exteriorizar os seus sentimentos, as suas ideias, os seus anseios. Daí o culto exterior. Por outro lado, porque o homem é substância

---

(1) «O bem deve fazer-se, o mal deve evitar-se».

cujo elemento material é o corpo e elemento formal é a alma, como criatura que é, tem de prestar culto com o corpo.

Será privado o culto prestado pelo indivíduo como tal, será público se exercido pela sociedade, será exterior ou interior se provier de actos exteriores ou interiores.

A oração é um facto universal. Costumam defini-la os escolásticos, no sentido lato, «*pia mentis elevatio ad Deum*» ([1]), e, no sentido estrito, *petitio decentium a Deo*» ([2]).

A oferta liga-se ao sacrifício como este se liga à comunhão. Salomon Reinach punha no sacrifício «o centro de todos os cultos, o laço essencial entre o homem e a divindade» ([3]). «O sacrifício pode comparar-se à oração, mas, enquanto a oração é um apelo, um movimento de alma, o sacrifício comporta o uso dum corpo, duma matéria que se abandona ou destrói ([4]).

O homem, porque humano, «sente necessidade de objectivar, de exprimir as suas impressões, os seus sentimentos, as suas convicções» ([5]) e esta necessidade criou o símbolo que é «o acto ou coisa que representa, por analogia, quer o objecto da crença, quer os cambiantes diversos do sentimento religioso» ([6]).

Os símbolos reunidos sob um acto ou ideia religiosa constituem o rito e os ritos agrupados num cerimonial constituem a liturgia. O conteúdo etimológico do símbolo (σύμβολον) identificou-se com o seu conteúdo real. O rito (de *ritus* latino — conjunto de cerimónias) e a liturgia (λείτουργία — serviço público) ganharam para além dos étimos um conteúdo novo.

Há quem acrescente a estes elementos da religião o amor e também o sacerdócio. No entanto, não são de considerar essenciais, mas conse-

---

([1]) «Pia elevação da mente a Deus».
([2]) «Petição a Deus do que é lícito».
([3]) Cit. de A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*. P. 306.
([4]) Ibidem.
([5]) Cit. de A. Le Roy. Ibidem. P. 297.
([6]) Cit. de A. Le Roy. Ibidem. P. 297.

quências ou pressupostos dos restantes elementos. Com efeito, o culto e o amor identificam-se pràticamente. O culto mostra a tendência para Deus, tendência essa que não pode existir sem o amor ao mesmo Deus.

O sacerdote é pessoa qualificada no exercício do culto. Podia, contudo, conceber-se, num sentido mais lato, que abrangesse todo o crente e daí a razão de se não considerar o sacerdócio elemento essencial da religião, além de que ele implica já um certo nível social e económico dos povos.

FLAUSINO TORRES, no seu livro *Religiões Primitivas*, seguindo a opinião de outros autores, fala dos seguintes elementos: ritos, emoção religiosa, crenças e especulação metafísico-religiosa. Sem outras considerações, falta a essa enumeração o elemento moral. Religião sem moral é o mesmo que sociedade sem normas jurídicas.

2. — *MITOLOGIA*

A palavra *mito* é de origem helénica, significando primàriamente *palavra* e derivadamente *ficção, fábula, poesia*...

O mito é a explicação maravilhosa de factos reais que acicatam mais vivamente a inteligência e a imaginação, já pela sua influência na vida humana, já pelo que eles têm de mais difícil verificação da causalidade. Por isso, ADOLPH E. JENSEN diz que o mito é a antecipação da ciência.

O mito não é lenda, embora ambos se pareçam e andem juntos. *Lenda* vem do gerundivo latino do verbo *legere* (ler). *Legendæ* quer dizer *coisas que se devem ler* e aplicou-se, de princípio, às vidas dos santos que deviam ser lidas nos mosteiros. A pouco e pouco, foi perdendo o significado inicial e estendeu-se a «une histoire traditionnelle, populaire, merveilleuse, mais plus ou moins imaginaire et n'ayant pas de titre sérieux à l'acception des hommes éclairés» (1) — na definição de A. RÉVILLE, que inaugurou em Paris a cadeira de História das Religiões.

A semelhança entre o mito e a lenda e a sua por vezes difícil destrinça levou Mons. A. LE ROY a definir a mitologia nestes termos: «...ensemble de mythes et légendes qui racontent les origines ou les gestes merveilleux des dieux, des êtres et des choses» (2).

---

(1) Cit de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 145.

(2) *Ibidem*, p. 330.

Há por isso na mitologia um pouco de tudo: filosofia, teologia, poesia, história, astronomia...

Há quem distinga entre os mitos as teogonias, as cosmogonias, os mitos morais, etiológicos, da vida além-túmulo e ainda os mitos mágicos. As teogonias são os mitos que têm por objecto a origem e a história dos deuses; as cosmogonias, a criação do mundo; os mitos morais, a explicação do Bem e do Mal; os mitos etiológicos, a origem dos seres. Entendemos, porém, que os mitos mágicos são meras lendas.

O significado religioso das teogonias e, duma maneira geral, também dos outros mitos tem sido exagerado pela chamada teoria da mitologia da Natureza. Para OLIVEIRA MARTINS, «a mitologia primitiva torna-se logo religiosa porque para a imaginação inconsciente o Universo é um mistério: mistério o mundo interior que animizado produz a escatologia, mistério o mundo exterior que, também animizado, produz as teogonias cósmicas» (1). A origem do mito seria a admiração e o medo, e a origem da religião seria o mito. MAX MULLER tinha visto numa corrupção da linguagem a crença em divindades superiores.

De como os mitos se tornaram religiosos, dividem-se os autores: KUHN, MAX MULLER e outros, por exemplo, vêem na observação do mundo externo, sobretudo dos astros, e explicação dos fenómenos celestes, a fonte primeira dos mitos e daí a religião traduzida na «ambição do infinito». TYLOR (2), com o seu animismo, defende que a origem da religião deve pôr-se não nas concepções cósmicas mas sim nos sonhos, donde saíram a crença nos espíritos e o culto dos mortos. OLIVEIRA MARTINS pretende que a origem dos mitos religiosos tanto pode ser o mundo externo como o mundo interno ou psíquico.

Sem querermos tocar aqui o problema da origem da religião, problema filosófico que é, e não de etnologia, tem de distinguir-se, no

---

(1) *Sistema dos Mitos Religiosos*, p. VII.

(2) Não havendo opinião unânime sobre a compreensão e a extensão do conceito de *mito*, há quem considere três tipos de mitologia (animismo, naturismo e idealismo), razão por que incluímos aqui a opinião de TYLOR.

entanto, entre a opinião dos que propõem a indissolubilidade do mito e da religião e a dos que dizem que o mito termina quando a figura mítica se torna deus, patriarca ou herói. É para os primeiros que convém se diga que a mitologia não só não é religião como até pode ser sua contrafacção. Falta-lhe o carácter de obrigatoriedade, o mérito, o demérito, a sanção. A mitologia é em si mesma uma crença, e uma crença que nenhum mérito ou demérito traz consigo, que a nenhumas práticas obriga. O carácter maravilhoso da mitologia recebe tudo no seu seio: elementos racionais como irracionais, lógicos como ilógicos, morais como imorais, razoáveis como absurdos. E, por isso, ela pode ser uma contrafacção da religião.

ANDREW LANG (*Mythes, Cultes et Religion,* 1896, p. 307) diz que nas concepções mais antigas como nas mais modernas da divindade e possível encontrar dois elementos principais que podem estudar-se separadamente: o elemento religioso e o elemento mitológico. No seu entender, o factor racional ou, pelo menos, aquele que comummente se julga racional aparece na religião, enquanto que aquilo que há de mais absurdo e menos razoável predomina no mito. E curioso é notar que ANDREW LANG não diz *predomina* quando fala da religião.

Para aqueles que, duma maneira mais velada, extraem do mito as noções religiosas, como USENER e outros o pretendem fazer através da imagem mítica reproduzida na consciência, deve acrescentar-se que o fundo ético do mito ou da lenda pressupõe a existência anterior, se não de uma noção religiosa, ao menos de uma moralidade, já que esta, em relação ao selvagem, se não pode dizer a disciplina dos actos humanos em ordem ao fim último do homem.

JEVONS diz que «a mitologia é a ciência primitiva, a filosofia primitiva (pelo menos uma parte importante), a fonte da poesia primitiva, mas não a religião primitiva» [1]. Talvez que mais razão tenham KARL ABRAHAM e OTTO RANK ao estabelecerem paralelo entre o mito e o sonho. Para o primeiro destes autores o sonho é o mito do indivíduo e para JUNG os mitos são os sonhos seculares da humanidade.

---

[1] Cit. de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs,* p. 331.

A vida do Quioco está ainda povoada de lendas e contos cuja última ligação com o culto vem aumentar o já complexo ritualismo. Os mitos pròpriamente ditos não são abundantes. De maior influência é a crença em animais lendários: o *kese*, o *tchífi* ou *mukiríchi* «existentes» em rios e lagoas, que interditam por vezes a pesca em certos locais. O valor moral e mesmo religioso do mito etiológico, em relação aos Quiocos, parece não sobrelevar o das lendas e dos contos em geral. Adiante, à medida que eles venham a propósito, dar-se-á notícia de mitos, lendas, contos e provérbios, também — como aconselha a escola de Leo Frobenius — para comprovar asserções que porventura venham a fazer-se.

3. — *SUPERSTIÇÃO*

A superstição é uma crença destituída de objecto e despida de explicação razoável ou sem qualquer explicação, que exige práticas sem resultados alguns. Portanto, ela não só não é religião como pode ser sua contrafacção.

A insegurança na vida, a ignorância, uma magia absorvente, o temor, técnicas pobres, tudo isso torna a vida do Quioco num inferno de superstições, práticas ou interditos de que não consegue desvencilhar-se fàcilmente. Demais, o misoneísmo é uma força perene como lei da inércia aplicada à vida intelectiva do homem. Muitos são os provérbios que denunciam a força da tradição viva e permanente. Diz, por exemplo, este povo: «*Ngúlu naminuna muhômbu ua-tchi-muena kúri naie*» (1).

Critério da verdade e da certeza é a evidência tanto para civilizados como para primitivos. Mas, dando crédito à teoria do pré-logismo, já que os conceitos dos últimos seriam místicos no seu conteúdo e pré-lógicos nas suas ligações, a evidência tem de tocar directamente os elementos intelectuais para poder influenciar e dissociar os elementos motores e emocionais que entram também na simples apreensão. A misticidade dos conceitos e o misoneísmo das instituições dificultam o desaparecimento das crendices mais arreigadas.

De certas superstições que se liguem à magia ou à religião falar-se-á na ocasião devida.

---

(1) «O porco levanta o focinho (como) o vê (fazer) à mãe».

4. — *MAGIA, ANIMISMO E FEITICISMO*

4.1 — **Magia.**

4.1.1. — Para SARTRE *(O Imaginário)* toda a magia é imaginação e toda a imaginação é magia. A ser assim, em todas as nossas funções mentais lá estaria de algum modo a atitude mágica.

BERGSON escreve que a crença mágica constitui «a exteriorização dum desejo que enche o coração» (1). Há neste conceito de magia, portanto, em relação ao de SARTRE, uma menor extensão.

Também não devemos considerar a magia dos Bantos apenas como «a arte de reduzir ao serviço do indivíduo ou do grupo social, por certas práticas ocultas e de aspecto mais ou menos religioso, as forças da Natureza ou de captar as influências do mundo invisível» (2). Embora este conceito seja verdadeiro, em nossa opinião, a magia é mais qualquer coisa. Todo o acto mágico consiste sem dúvida na exteriorização dum desejo cuja origem, sem qualquer contradição, pode estar ou nas necessidades e conveniências colectivas ou nas preocupações individuais, as quais, pela sua razoabilidade mágica, ganharão foros colectivos dentro em breve.

A concepção e a estrutura das sociedades nativas de origem, isto é, isentas do contacto de civilizações alheias, mostram quão temerário é aceitar sem reservas as teorias sociológicas da natureza da

---

(1) Citação de JÉRÔME-ANTOINE RONY, *A Magia*, p. 86.
(2) A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 331.

magia, ou, ao contrário, teses como as de FREUD e semelhantes. O indivíduo surge bastante amalgamado no grupo, de modo que aquilo que for do indivíduo pertence ao grupo e o que for do grupo pertence ao indivíduo.

Não encontrámos entre os Quiocos qualquer rito mágico, peculiar a um indivíduo ou a um determinado grupo de indivíduos, que, mesmo num dos seus mais ínfimos pormenores, não tivesse a concordância e a aceitação de todos. Também entre eles as ideias dos indivíduos ou desaparecem mais tarde ou mais cedo, ou se transformam em crenças colectivas. *Error communis facit jus* (1). As fontes de magia tanto podem estar numa auto-sugestão do indivíduo como numa auto-sugestão da sociedade.

Visto que a magia é mais qualquer coisa que a captação de forças da Natureza e do mundo invisível, é, a mais, a actividade emotiva, o dinamismo transbordante da vida, temos de incluir na magia quioca muitas das manifestações em que a *hamba* se não faz sentir, mas que são a exteriorização de estados emotivos sugestionadores. É o caso das danças e das festas, das quais JÉRÔME ANTOINE RONY diz serem «um retorno aos tempos míticos iniciais, quando os ancestrais, graças ao seu poder mágico, organizaram o caos em cosmos à vontade dos seus desejos» (2). É o caso da gesticulação emotiva capaz de provocar os efeitos pretendidos, capaz de influenciar o mundo em torno de nós. É o caso dos sonhos; é, enfim, o caso de todos os ritos despidos de lógica e experiência mas sugestionadores (3).

4.1.2. — A observação e a experiência mostraram ao homem a existência de forças, produtos da Natureza de cujas propriedades podia resultar a satisfação de determinadas necessidades ou a atenuação de certos males. Razoável esta conclusão, dela resultou, no entanto, uma série de práticas que a viciaram. O Banto, incapaz de distinguir, ao

---

(1) «O erro geral torna-se lei».

(2) *A Magia*, p. 16.

(3) EDUARDO DOS SANTOS, *Sobre a «Medicina» e Magia dos Quiocos*, pp. 139 e 140.

princípio, o natural do sobrenatural, o espiritual do material, o visível do invisível, cedo criou uma série de feitiços, de amuletos, talismãs, a arte da adivinhação, do augúrio, um sem-número de práticas e tabos de cujo escrupuloso respeito dependeriam todos os efeitos da magia.

A força narcísica da vida num ambiente inóspito e prenhe de perigos e, por lá, o carácter essencialmente pragmático das instituições, levando a considerar sòmente o que actua como real, a constatação das forças da Natureza e a interacção dos diversos entes levaram o selvagem a uma concepção do mundo e do *eu* num confusionismo e difusibilidade de todos os seres. «A realidade primitiva é assim um mundo de acção e reacção». «O mundo é percebido, então, como uma 'adjacência' pessoal; tudo está próximo; tudo pode ser incorporado ao *eu*; tudo age dentro duma caixa em cujo bojo estão todas as coisas e cujo limite é apalpado pelo primitvo (1). Daí o abuso de falsas induções, de analogias e sofismas. Indução, sofismas e analogias são os modos de argumentação permanentes dos Bantos. A analogia conduz a um antropomorfismo e a um sociomorfismo. As mortes, as doenças, a queda do raio são por vezes atribuídas a sortilégios. O carácter egocêntrico da magia, na sua tendência para reduzir todas as forças da Natureza à vontade do homem, vicia constantemente a analogia.

Os sofismas sobre os quais se baseiam os processos mágicos são quatro (2): *pars pro toto, juxta hoc ergo propter hoc, post hoc ergo propter hoc* e *non causa ut causa*. Com rigor, são antes paralogismos. *Post hoc ergo propter hoc* e *non causa ut causa* são, na verdade, aspectos duma só e mesma falácia, na qual se toma como causa uma mera

---

(1) ARTHUR RAMOS, *Introdução à Psicologia Social*, p. 324.

(2) Também pensamos que estas explicações da magia imitativa e simpática não satisfazem inteiramente. O discorrer mental do primitivo foge às leis clássicas da lógica formal. Mas para melhor exposição e compreensão do fenómeno da magia, aqui o expomos pelas leis de raciocínio baseadas na analogia espacial e sucessão no tempo, ao gosto de FRAZER e de TYLOR...

condição, ocasião ou antecedente sem qualquer relação com o consequente (no tempo).

4.1.3. — Visto que a magia é essencialmente uma arte, a arte de captar as forças ocultas da Natureza e do mundo invisível e as reduzir ao serviço do homem, pressupõe a crença num dinamismo, por vezes num animatismo e até num animismo. O dinamismo atribui aos seres da Natureza uma energia mais ou menos independente ou uma virtude, o animatismo confere-lhes uma personalidade e uma vontade e o animismo [1] — segundo MARETT (*The Thresholf of Religion*, p. 15) —, além de uma personalidade e uma vontade, uma alma ou um espírito.

Mas o animatismo conduziu, sobretudo, a um naturismo e o animismo a um feiticismo. Com rigor, por isso, o naturismo e o feiticismo podem considerar-se capítulos da magia. A chamada magia natural (ou directa), que age sobre forças impessoais, tem no seu *substractum* a crença num dinamismo e a magia cerimonial (ou indirecta) tanto pode levar a um naturismo como a um feiticismo.

4.1.4. — É frequente classificarem-se os ritos mágicos em ritos de transmissão e em ritos de geração. Os ritos de transmissão, os mais frequentes, podem ser de contágio e de imitação (de simpatia ou homeopáticos).

A magia contagiosa [2] baseia-se nos sofismas *pars pro toto* e *juxta hoc ergo propter hoc*. Dela dá-nos FRAZER a seguinte explicação: «As coisas que já estiveram uma vez em contacto continuam a agir umas sobre as outras, mesmo quando tal contacto cessou» [3]. A magia homeopática fundamenta-se nos paralogismos atrás indicados, que são

---

[1] É neste sentido que falamos aqui em animismo.

[2] O chamado *envultamento*, tão vulgar entre os povos bantos, pode englobar-se na magia contagiosa. O feiticeiro prepara o *vulto*, uma imagem que representa a pessoa a visar, e age pensando que os efeitos produzidos sobre ela se transmitirão à pessoa representada.

[3] Citação de JÉRÔME-ANTOINE RONY, *A Magia*, p. 20.

post hoc ergo propter hoc e *non causa ut causa.* Frazer procurou sintetizar os fundamentos da magia imitativa na fórmula *similia similibus.* Mas, com Jérôme-Antoine Rony, concordamos que, havendo também uma magia dos contrários, essa fórmula tem de abranger não só a similitude como também a contradição. Base comum destes dois princípios fundamentais (um próprio da magia contagiosa e outro da magia simpática) seria a crença na «influência ou simpatia física que liga a causa ao efeito (1).

A magia de transmissão limita-se a transferir propriedades; a magia de geração cria-as. O desejo, a direcção do pensamento surgem como forças criadoras.

Embora a magia transmissora e a magia geradora sejam fáceis de delimitar teòricamente, no entanto, na prática, são difíceis de estabelecer as suas fronteiras.

4.2 — **Teoria do animismo.**

4.2.1. — Embora a antropologia comparada bem cedo antevisse a semelhança das formas de vida psicológica do selvagem com certos aspectos do psiquismo do civilizado, só com a Escola Antropológica Inglesa se curou de acompanhar a evolução da mentalidade do selvagem até à do civilizado.

Foi em 1871 que apareceu a *Civilização Primitiva* de Eduardo Burnett Tylor, altura em que estavam em voga as ideias do evolucionismo de Spencer e da psicologia associacionista.

---

(1) Tem-se procurado explicar a magia de outras maneiras. Assim, Freud explica-a pelo princípio geral da «omnipotência das ideias» — expressão que certo dia ouviu a uma doente. Lévy-Bruhl pretende abrangê-la pela lei da participação. A Escola Antropológica Inglesa — que seguimos no texto por ter maior alcance expositivo — deduz a magia pelas leis do associacionismo. Os cultores da lógica afectiva explicam-na por um acto simbólico, precisamente por uma dissociação entre a imagem e a ideia.

Aos filósofos da antiguidade foi TYLOR colher o termo de *anima*, a SPENCER o conceito de evolução e ao associacionismo as concepções de similitude e continuidade.

O princípio da teoria animista foi por ele exposto nestes termos: «Il semble que les hommes capables de penser, mais encore à un degré inférieur de civilisation, aient été profondement impressionnés par deux groupes de problèmes biologiques. En premier lieu, qu'est-ce qui fait la différence entre un corps qui vit et un corps qui est mort, quelle est la cause du sommeil, de la vielle, de l'évanouissement, de la maladie, de la mort? En second lieu, que sont ces formes humaines qui apparaissant dans les rêves et dans les visions? Considérant ces deux groupes de phénomènes, les philosophes sauvages de jadis firent sans doute leur premier pas en concluant que tout homme a évidemment deux choses qui lui appartiennent — sa vie et son fantôme. L'un et l'autre sont manifestement en rapport étroit avec le corps: la vie, en le rendant capable de sentir, de penser et d'agir; le fantôme, en étant son image ou son second moi, tout deux, aussi, sont représentés comme des choses séparables du corps, la vie comme pouvant s'en aller et laisser le corps insensible ou mort, le fantôme comme apparaissant à des gens très éloignés de ce corps. Le second pas... consiste simplement à combiner la vie et le fantôme. Puisque tous deux appartiennent au corps, pourquoi n'appartiendraient-ils pas aussi l'un à l'autre, ne seraient-ils pas des manifestations d'une seule et même âme?... Cela, en tout cas, correspond à la conception effective de l'âme personnelle ou de l'esprit chez les races inférieures, qui peut être définie dans les termes suivants: une image humaine sans épaisseur, sans corps, de sa nature une sorte de vapeur, de pellicule, d'ombre, la cause de la vie et de la pensée de l'individu qu'elle anime, maîtresse de la conscience personnelle et de la volition de son possesseur corporel, passé ou présent; capable de planter là son corps, et d'apparaître tout à coup à différents endroits,le plus souvent impalpable et invisible et cependant manifestant une force physique, en particulier apparaissant aux hommes, endormis ou éveillés, comme un fantôme séparé du corps dont il porte la ressemblance; continuant à exister et

à apparaître aux hommes après la mort de ce corps; capable d'entrer dans le corps d'autres hommes, de les posséder et d'y agir, dans le corps d'animaux ou même d'objects inanimés. Ce sont là des doctrines qui correspondent de la façon la plus forte au témoignage évident de sens de l'homme, interprété par uns philosophie primitive, sincèrement logique et rationnelle» (1).

Consequência destas conclusões, viria, segundo ele, a crença nos espíritos enquanto espíritos, independentes, derivando por via lógico-causal dos espíritos dos mortos.

A hipótese animista pretendeu explicar todas as manifestações dos primitivos e o *curriculum* da sua vida até ao monoteísmo das grandes religiões. Com rigor, ela era o *processus* psicológico do homem desde a apreensão dos mais elementares conceitos até ao estado evoluído do homem civilizado de hoje. O animismo seria uma filosofia primitiva geral.

«A teoria selvagem — diz TYLOR — relaciona todos os fenómenos que se podem verificar no universo à acção boa ou má de espíritos pessoais...»; «...os espíritos são simplesmente causas personificadas. Da mesma forma que o selvagem atribui à influência da alma a vida e as acções do homem, também atribui os acontecimentos felizes ou desventurosos, que afectam a humanidade, e os numerosos fenómenos físicos do mundo exterior a seres semelhantes a almas, a espíritos, em uma palavra, cuja origem é essencialmente a mesma, se bem que o seu poderio e as suas funções sejam tão diferentes quanto possível» (2).

4.2.2. — É considerado o precursor da escola animista N. S. BERGIER, autor de *L'Origine des Dieux du Paganisme* (Paris, 1767), quando afirma que o feiticismo e a ancestrologia provêm duma mentalidade infantil que vê génios e espíritos em todas as coisas da Natureza.

---

(1) Citação de LUCIEN LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, pp. 81 e 82.

(2) Citação de ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, p. 203.

FRAZER e TIELE aceitaram a teoria animista e foram dela fervorosos defensores. ANDREW LANG, a princípio discípulo de TYLOR, abandonou a Escola para defender a ideia de um Ser Supremo subjacente a todas as instituições primitivas [1], a ideia dum monoteísmo que veio a ganhar numerosos adeptos, como WILHELM SCHMIDT, W. KOPPERS...

Em primeiro lugar, é axiomático para TYLOR a identidade do «espírito humano». O mecanismo lógico e psicológico seria do mesmo tipo em quaisquer sociedades. TYLOR, pondo de parte a teoria das sociedades degeneradas, opôs-lhe nada menos que a teoria evolucionista.

Em segundo lugar, para estudar as representações colectivas, que são factos sociais, parte do indivíduo para a sociedade. Ora os factos sociais têm as suas leis próprias e o espírito humano individual, como tal e em si mesmo, não pode dá-las a conhecer.

Segundo o animismo, almas e espíritos animariam todos os animais, todos os vegetais e todos os minerais. O conceito da causalidade decorreria desta concepção antropomórfica do mundo. *Juxta hoc ergo propter hoc, post hoc ergo propter hoc, pars pro toto* e *non causa ut causa* seriam aspectos do nexo entre *causa* e *efeito*.

A teoria de TYLOR fez escola mas faltou-lhe explicar a razão do tal animismo. Em vão, SPENCER o atribuiu a «confusões secundárias da linguagem e do pensamento» e TITO VIGNOLI a um «sentido instintivo» herdado das espécies inferiores.

4.2.3. — *O animismo e os Quiocos.*

Segundo a teoria animista, o primitivo seria levado a criar conceitos por motivos meramente especulativos. Ora é sabido que ele tem pela especulação o mais vivo desprezo. A utilidade, a necessidade, a conveniência, o receio é que presidem a toda a sua vida psí-

[1] Em *The Making of Religion*, Londres, 1898.

quica. A concepção animista do mundo, que precedeu, na opinião desses autores, a concepção religiosa e científica, não poderia provir do primitivo por razões meramente especulativas.

Se isto se pode dizer de todo o primitivo, também se pode dizer do Quioco. Não é este nem filósofo nem teólogo, nem a explicação das coisas mais simples o preocupa. Resolvidos os problemas quotidianos, prefere deitar-se em cima duma esteira a olhar o fogo, a sentir o crepitar das brasas, despreocupado de tudo o que o rodeia. Depois da satisfação das maiores necessidades materiais, nada mais o preocupa, nem mesmo o tim-tim da gota de água que da cobertura da cubata importuna e constantemente lhe respinga os pés ao bater no chão.

O animismo tem do mundo e da vida um conceito dualista. Pode afirmar-se, sem receio, que os Quiocos têm do mundo e da vida um conceito absolutamente hilemorfista. Quando uma árvore seca, o Quioco limita-se a dizer que perdeu o *muônu*, e não é já a mesma árvore. Diz que é uma árvore seca — um *mutôndu*. Se um pedaço dessa árvore se decompõe, não afirma que é a mesma árvore, mas estrume [1]. Acredita que alguma coisa de comum permaneceu na sua decomposição, mas aquilo que tornou a árvore seca e o pau decomposto não é o mesmo *muônu* da árvore viva.

Acreditam os Quiocos na possibilidade de um homem se tornar escravo e autómato dum outro. O autómato não é já o mesmo homem de antes. Aquele outro tem a virtude de arrancar o *muônu* a certos indivíduos e lhes dar um outro a seu bel-prazer. O escravo *conserva* apenas o corpo do homem *antigo*...

Crêem em espíritos humanos e extra-humanos. Os espíritos de natureza extra-humana não derivam por via lógico-causal, como pretende a teoria do animismo, dos espíritos dos mortos. São, na maioria, génios que habitam as florestas e as *chanas*.

Depois da morte, a alma do defunto continua a viver como uma segunda substância. A crença nas *mahamba* — de que a seguir fala-

---

(1) Dizem os Quiocos *trúmu* — corruptela de *estrume*.

remos — funda-se na sobrevivência da alma. Mas nenhum espírito da natureza humana e extra-humana tem entre os Quiocos o condão de dar *forma* a qualquer ser. É um espírito simples que vive como segunda substância.

Pode concluir-se, por isso, pela existência, neste povo, de um animismo, no sentido de a alma ser o princípio da vida, alma que é o elemento formal de toda a substância. Tudo afinal ao gosto de um... hilemorfismo de ARISTÓTELES e dos Escolásticos... Animismo, como filosofia primitiva universal, é difícil de provar entre este povo.

4.3 — **Teoria de Lévy-Bruhl.**

4.3.1. — Poucos autores souberam tão bem como LÉVY-BRUHL refutar o animismo da Escola Antropológica Inglesa.

Durkheimiano que era, recebeu da Escola o conceito de «representações colectivas». Foi buscar os processos da lógica afectiva a RIBOT, que, primeiro que ele, se insurgiu contra o facto de se considerar o homem «branco, adulto e civilizado» modelo psicológico de todos os homens.

Em absoluta oposição com o animismo, parte ele do princípio de que se não pode estudar a mentalidade primitiva pelos nossos hábitos de pensamento, precisamente por ser ela regida por leis psicológicas diferentes das nossas.

É a mentalidade do selvagem que transforma a realidade objectiva, e não o mundo real que é dotado de propriedades *animistas.* O primitivo vê como os civilizados, mas percebe, apreende de maneira diferente.

A percepção está longe de ser um fenómeno cognitivo puro. A par de elementos intelectuais, há nela elementos motores e emocionais, de modo que o objecto apreendido não é para o selvagem uma representação pura como o é para o civilizado.

A esta propriedade de as representações aparecerem carregadas, também e sempre, de elementos motores e emocionais chamou LÉVY-

-Bruhl *mística.* E mística justamente pela crença em forças, em influências, em acções imperceptíveis aos sentidos mas reais. A actividade mental dos primitivos é que é mística.

Este misticismo, pela sua peculiaridade, não tem compromisso algum com o chamado misticismo religioso das nossas sociedades.

A lógica do selvagem foge às leis da clássica lógica formal. Já Ferrero escrevia que «a lógica, tal com foi formulada por Aristóteles ou Stuart Mill, está longe de nos dar as leis naturais do pensamento humano» (1).

A mentalidade do primitivo, ao mesmo tempo que é mística, é também pré-lógica. As representações são sínteses elaboradas, às vezes indecompostas e indecomponíveis, que — como escreve Lévy-Bruhl — «estão sempre implicadas em percepções, pré-concepções, pré-ligações e, poder-se-ia dizer, pré-raciocínios» (2). O primitivo não analisa ou sintetiza, não deduz ou induz, não dissocia ou compara. Isto em princípio.

Por isso, Lévy-Bruhl fala da lei da participação como lei que domina a actividade psíquica pré-lógica, como princípio próprio da mentalidade primitiva que rege as ligações e as pré-ligações das representações.

No VIII Congresso Internacional de Psicologia, Van Der Leeuw propôs a substituição do termo *pré-lógico* por *heterológico,* pela razão de que aquele não é entendido como uma anterioridade da lógica no tempo, como poderia levar a supor. Lévy-Bruhl vincou bem que a mentalidade pré-lógica não é nem antilógica nem alógica. «Chamando-a pré-lógica — escreve ele — , quero apenas dizer que ela não se adstringe, antes de tudo, como o nosso pensamento, a se abster da contradição. Obedece, em primeiro lugar, à lei da participação. Assim orientada, não se compraz gratuitamente no contraditório (o que a tornaria regularmente absurda para nós), mas não pensa em evitá-lo.

---

(1) Citação de Arthur Ramos, *Introdução à Psicologia Social,* p. 300.

(2) Citação de Arthur Ramos. *Ibidem,* p. 302.

Ela é, o mais das vezes, indiferente a isso. Daí o motivo por que se torna difícil segui-la» ([1]).

Encarando, do ponto de vista estático, a lei da participação, LÉVY-BRUHL explica os conceitos dos objectos, dos indivíduos, dos fenómenos naturais, das espécies e, do ponto de vista dinâmico, as acções, as influências que os seres exercem uns sobre os outros.

4.3.2. — Sabemos dizer-se que a teoria do pré-logismo foi revogada pelo próprio LÉVY-BRUHL e sabemos que ela já foi rebatida por etnólogos eminentes como BOAS, VON PREUSS, KRAEBER, LOWIE... Mas parece-nos que pode aceitar-se a teoria como hipótese fecunda de trabalho.

A mentalidade pré-lógica não tem nada que ver com uma anterioridade da lógica no tempo. E, se o autor diz que a mentalidade dos primitivos pode mostrar-se «impermeável à experiência e insensível à contradição num grande número de casos», isso não contradiz a possibilidade de evolução, a possibilidade de aproximação da mentalidade do homem «branco, adulto e civilizado». Ele mesmo escreve: «A mentalidade das sociedades inferiores, ao tempo em que se mostra menos impermeável à experiência, fica por muito tempo pré-lógica e conserva a impressão mística sobre a maior parte das representações» ([2]). Mas a evolução será não linear simples, ou de elementos, mas de estruturas.

É certo que todos os homens, qualquer que seja a sua cor, têm a mesma natureza. As potências que caracterizam a vida intelectiva são a inteligência e a vontade. Mas uma coisa é a inteligência, outra coisa é o pensamento. A potência (potencialidade) e o acto (actualidade) são do mesmo género do ente, quer dizer, ou ambos de ordem acidental ou ambos de ordem substancial. O acto é a existência e a operação, e a potência da existência é a essência, e a potência da operação é a faculdade. Portanto, há uma distinção real entre a essência e a faculdade. Isto equivale a dizer que a teoria de LÉVY-BRUHL não repugna em nada

---

([1]) Citação de ARTHUR RAMOS, *Introdução à Psicologia Social*, p. 79.

([2]) LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, p. 447.

à natureza humana, à animalidade racional, género próximo e diferença específica que caracterizam todos os homens, negros e brancos.

4.4 — Feiticismo.

4.4.1 — Em primeiro lugar, convém assentar na denominação. *Feiticismo* é palavra derivada de *feitiço*, expressão esta, genuìnamente portuguesa, que tem o seu étimo no *facticius* latino ou, como DE BROSSES defende, na raiz latina *fatum* do verbo *fari*. Foi este autor [1] quem pela primeira vez empregou a expressão *fetichisme*, que os etnólogos brasileiros traduziram à letra e que nós devemos traduzir por *feiticismo*. Expressamente, um autor, o P.e ÉTIENNE BRAZIL, no seu trabalho «O fetichismo dos Negros do Brasil» (*Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, t. LXXIV, 1911), acentua a conveniência de chamar *fetichismo* àquilo que nos ocupa esta parte, deixando para as meras práticas de superstição o nome de *feiticismo*. Pensamos que podemos e devemos evitar o galicismo, chamando *feiticismo* àquilo que os autores brasileiros denominam *fetichismo* e reservando a expressão *feitiçaria* para as meras práticas de superstição.

Consoante a posição dos autores perante a origem do fenómeno religioso, assim têm variado as definições do *feiticismo*. O feiticismo de AUGUSTO COMTE coincide com o animismo dos etnólogos ingleses. Para estes, o primeiro não seria senão uma parte do segundo. COMTE e JOHN LUBBOCK são considerados os fundadores da chamada teoria feiticista. Em obediência à lei dos três estádios (teológico, metafísico e positivo), quis COMTE colocar a evolução do fenómeno religioso no feiticismo, no politeísmo e no monoteísmo. JOHN LUBBOCK, mais radical, defendeu que o primeiro grau é o do ateísmo, o segundo é do feiticismo, depois o totemismo, o chamanismo, a idolatria e, finalmente, o monoteísmo. Deste modo, o feiticismo de COMTE também não pode coincidir rigorosamente com o feiticismo de LUBBOCK. Para este último

---

[1] Em *Du Culte des Dieux Fétiches.*

autor, ele seria simplesmente o magismo e não constituiria uma verdadeira forma de religião. Ao contrário, equivaleria à negação dela. Seria para COMTE um culto da Natureza. DE BROSSES exclui do feiticismo a astrolatria.

Vulgarmente, entende-se o feiticismo como uma parte do animismo de TYLOR. O animismo, não já na teoria mas crença, materializar-se-ia no feiticismo, no totemismo, no naturismo, na idolatria...

Dissemos atrás que a magia, no seu significado mais restrito, como «a arte de reduzir ao serviço do indivíduo ou do grupo social, por certas práticas ocultas e de aspecto mais ou menos religioso, as forças da Natureza ou de captar as influências do mundo invisível», pressupunha a crença num dinamismo, num animatismo e num animismo. E escrevemos que este animismo devia entender-se no sentido de atribuir aos seres, além de uma personalidade e de uma vontade, uma alma ou um espírito. É este animismo que se materializa no vulgarmente chamado feiticismo, que será então um capítulo de magia.

A. REVILLE define o feitiço deste modo: «...um objecto vulgar sem algum valor intrínseco, mas que o negro guarda, venera, adora porque crê ser a morada dum espírito»; «...uma pedra, uma raiz, uma pena, uma concha, um pano garrido, um dente de animal, uma pele de serpente... tudo, numa palavra, pode servir de feitiço para aquelas crianças adultas (1). O seu étimo — como se disse — é, segundo alguns autores, o *facticius* do verbo *facere* ou, segundo opina DE BROSSES, *fatum* do verbo *fari*.

ARTUR RAMOS escreve que o primeiro dos étimos indicados é tido no sentido de encanto mágico e que DE BROSSES considera o *feitiço* na significação de *coisa feita*. Parece-nos que ARTUR RAMOS traduziu mal a *chose fée, encantée*... de DE BROSSES e o *facticius* latino. É o contrário precisamente. O verbo *fari* significa *falar por inspiração divina* e *facticius* quer dizer *fabricado*.

O amuleto (*amuletum* do verbo *amorili* latino) é um pequeno objecto que tem ínsito em si um poder misterioso e inconsciente e que

(1) Citação de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 270.

os negros trazem consigo para os livrar de certas desgraças e lhes dar sorte em certos actos da vida.

O talismã (do árabe *telsam* — figura mágica, ou do grego τελεσμα) é «um pequeno objecto ornado de sinais cabalísticos e destinado a exercer uma acção determinada sobre as coisas ou acontecimentos, mudando-lhes a natureza ou o seu curso». «Nem sempre é trazido como amuleto; coloca-se muitas vezes nas portas, nas casas, nos campos, nas sanzalas, nos caminhos...» (1).

Também se dá ao amuleto o nome de *gris-gris*. TAUXIER sugere que este termo vem do adjectivo bambara *gouri* ou *gris*, o qual significa *pesado, forte, poderoso*.

O feitiço distingue-se, portanto, do amuleto e do talismã, os quais têm em si um valor intrínseco, uma força imanente que será como que o seu elemento formal, enquanto que o valor do feitiço vem do espírito que o habita.

Classificações de feitiços são quase tantas quantos os autores. Feitiços preservativos do mal, feitiços comunicativos do mal e do bem — é uma classificação de ÉTIENNE BRAZIL; feitiço directo ou material, indirecto ou simbólico — é uma distinção de NINA RODRIGUES; feitiços familiares, feitiços dos génios tutelares e feitiços dos espíritos maléficos ou feitiços vingadores — outra classificação de Mons. A. LE ROY; os grandes feitiços, os feitiços das povoações, os feitiços domésticos...

4.4.2. — Há na vida do Quioco quatro personagens que o preocupam e que de certo modo o comandam: o *nganga*, o *táhi*, o *mbuke* e o *ngânji*.

Com rigor, não se pode dizer que o *ngânji* seja o juiz deste povo. Será melhor considerá-lo o árbitro das lides de direito privado. É proposto por uma das partes, ou por outrem, mas sempre com consentimento do autor e réu. A organização política nativa não se encontra

---

(1) A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 272.

hoje estruturada de molde a coagir, só por si, as partes ao cumprimento das decisões do *ngânji*.

É o *nganga* quem, com mais precisão, pode ser chamado feiticeiro. A sua actividade reduz-se a fazer o temível *uanga*, que irá matar, causar a doença ou servirá para proteger o ladrão nos assaltos às cubatas.

Será *nganga* quem quiser. Aquele que desejar, pode compor os seus venenos, os seus *uanga* e fazer mal.

O *táhi* pouco mais é que o adivinhador das causas das doenças e da morte. O *táhi* de prestígio pode, porém, imiscuir-se nas mais variadas questões sociais e ser elemento útil ou pernicioso, consoante a sua índole e vontade. No seu *ngômbu* (um açafate de junco entrançado, ou, na sua falta, uma bacia vulgar) junta ele um sem-número de objectos extravagantes que, um por cada vez, consegue fazer afluir ao rebordo da frente *(ulôngu)*, coisa que lhe servirá de base à sua decisão.

O que na realidade acontece é que o *táhi*, quando suspeita a consulta, apressa-se logo a obter os informes possíveis sobre o assunto e, no agitar do seu *ngômbu*, preocupa-se com levar ao *ulôngu* aquele dos *tupele* cuja interpretação mais se coadune com a natureza dos informes, com as pretensões do cliente ou a sua própria vontade.

Pode o *táhi* considerar-se feiticeiro quando toca a sua *mbinga*, uma gaita de chifre de *kai*, e «consegue» fazer parar o fogo que o raio deitou às cubatas... e quando abana a *tchitola* para «impedir» a chuva...

O *mbuke*, o verdadeiro *mbuke*, lida apenas com a realidade. É o *médico* quioco. Faz *itúmbu* para as doenças e nas suas funções reclama a ajuda de *Nzâmbi*. O autêntico *mbuke* trabalha à margem da magia e do feiticismo.

Acontece, as mais das vezes, reunirem-se no mesmo indivíduo as funções de *táhi* e de *mbuke*.

De qualquer modo, as designações de *táhi* e *mbuke* referem-se apenas à magia branca, e *nganga* sempre à magia negra. Por outras palavras: *táhi* e *mbuke* são feiticeiros bons; o *nganga* é o feiticeiro mau.

O *nganga* é, nas sociedades quiocas, temido e odiado. Não negamos que ele seja o terror dos maus e desempenhe também uma função de prevenção de crimes. Mas é também o temor dos bons e o *uanga* é a

espada de Dâmocles, iminente, para a todo o instante cair sobre as cabeças dos maus e bons. Daí a incerteza, a insegurança, o temor na vida quotidiana de todo o nativo.

Também o envultamento é uma prática frequente entre os feiticeiros quiocos.

4.4.3 — *Mahamba, uanga.*

As manifestações cultuais deste povo têm ao seu serviço a *hamba*, uma força *mística*, confusa, que é ao mesmo tempo um objecto, uma acção e uma qualidade. O Quioco tem dela uma noção muito vaga. Normalmente dá este nome a uma representação material que se dirige às almas dos antepassados. Pode dizer-se dela o que escreveu A. REVILLE do feitiço: «...uma pedra, uma raiz, um vaso, uma pena, uma concha, um pano garrido, um dente de animal, uma pele de serpente...», menos que seja habitada por um espírito. Rigorosamente não se trata, portanto, dum feitiço.

É bastante difícil definir a *hamba*. Atentando cuidadosamente na descrição das várias peças da arte divinatória do *táhi*, vê-se que, fundamentalmente e muitas vezes, a *hamba* se resolve na reconstituição das coisas que foram pertença dos familiares em sua vida. E, como para o banto, em geral, o princípio da identidade, a distinção entre o *eu* e o *meu*, é ainda uma noção muito vaga e os conceitos são também «místicos», segue-se que reconstituir a antiga propriedade dos manes é de algum modo identificá-la com os seus próprios familiares defuntos e, naturalmente, com os seus espíritos. Só neste sentido se poderia dizer que a *hamba* é feitiço. Mas ela é tão material como a sombra dos indivíduos e possui tanto do espírito dos mortos como uma espingarda do seu dono. Mais de uma vez ouvimos nativos perguntar quem tinha herdado os haveres de determinado defunto. E, para exprimir *haveres*, empregam o termo *mahamba*.

A *hamba* deveria ser no início o culto dos manes. Com o andar dos tempos, numa tendência para o menor esforço, esse culto tornou-se

quase apenas num rito mágico. Da magia recebeu o impulso de uma força, uma força mística, confusa, que não pode entrar fàcilmente na forma de um conceito. Já que em todos os povos é possível, em princípio, separar a magia branca e a magia negra, os Quiocos deram o nome de *hamba* à primeira e de *uanga* à segunda.

O misto de magia e ancestrolatria que caracteriza a *hamba* faz com que este povo sempre a ela recorra (exceptuados alguns e poucos casos) quando sente necessidade de forçar os ancestrais (muitas vezes outros espíritos ou forças ocultas) à realização da sua vontade ou de os aplacar pelo valor material da oferta. Poucas vezes constitui ela hoje um meio de o indivíduo se pôr em comunicação com os espíritos, mas antes de os aplacar ou de os forçar a satisfazer as suas pretensões. Daí haver na *hamba* mais de magia que de manismo, pois, como escreve A. Le Roy, «a arte de captar as influências dos manes e dos espíritos, de se associar a eles por um pacto para obras ocultas, de os forçar a responder a um apelo, tudo isso não é já nem culto nem religião: é magia» (1). Daí que o culto da *hamba* se caracterize por uma ambivalência que oscila entre o amor aos manes e o seu temor.

Mas é bem possível encontrar entre os Quiocos *mahamba* religiosas. O domínio do homem sobre a Natureza e da Natureza sobre o homem vem necessàriamente reflectir-se em todas as concepções religiosas e, em particular, nesta classificação das *mahamba*, religiosas e mágicas.

Não é a *hamba* de modo algum um ídolo, porque a idolatria é a adoração das imagens e aqui não há adoração nem mesmo imagens que, em si, pudessem ser seu objecto. Autores há que, por ignorância ou teimosia, confundem o feitiço com o ídolo. Pode o feitiço tomar mesmo a forma humana, mas ele nunca se confundirá com o ídolo. O negro pensa que «a posse dum feitiço, representando um espírito, lhe permite governar à sua vontade esse mesmo espírito». Bate no feitiço se não acede aos seus rogos e preces. O ídolo é religião, o feitiço é magia. Religião e magia são noções que se opõem.

---

(1) *La Religion des Primitifs*, pp. 269 e 270.

Para designar o que mais vulgarmente se chama *feitiço* há o *uanga*. Aqui, sim, existe um objecto que é a morada dum espírito, destinado às operações da terrível magia negra. Também o *uanga* pode ser a condensação da força maléfica dum espírito. Os *nganga* obrigam-se a procurar nas sepulturas qualquer objecto material, relíquias dos mortos, ossos, cabelos, unhas, terra, plantas, ou outra coisa de origem diferente, que, para ganhar a força maléfica do espírito do defunto, têm de permanecer, por vezes, durante algum tempo, por sobre a campa.

Enquanto a *hamba* apenas actua dentro do grupo consanguíneo do defunto, o *uanga* não tem essa restrição. O espírito de qualquer defunto pode servir à sua feitura. E, por um rito de contágio e, ao mesmo tempo, de geração, o *uanga* vai «actuar».

Os amuletos e os talismãs não possuem entre os Quiocos outra designação que não seja a de *hamba*. Mas eles, embora tenham esse nome, apresentam-se totalmente diferentes das *mahamba* que provieram da ancestrolatria. Estas mostram-se essencialmente curativas, enquanto aqueles são mais preventivos.

Na designação genérica de *mahamba*, os Quiocos englobam todas as acções, todas as qualidades, todos os objectos quantos os necessários para trazer a saúde, o «bem-estar», a sorte na caça, na pesca, para afastar as tempestades. Tomam nomes diferentes consoante a sua função. Às *mahamba* recorrem na ocasião de actividades ou empresa importante, quando não têm firmemente o êxito na sua mão. Afinal, tudo isso em abono da tese de Malinowski a respeito da magia no mundo inteiro...

Afirmam que a *hamba* não come nem bebe, mas, no fundo, acreditam que ela absorve dos alimentos alguma coisa de espiritual.

5. — *TOTEMISMO*

5.1. — *Totem* é palavra derivada dum termo *chippeway* que aparece grafado de várias formas *(totem, tordaim, dodaim, ododam...)* e que significa *sinal* ou *emblema*. Segundo THÉVENET ([1]), é pròpriamente *ote (família, tribo)*, e a sua forma possessiva é *otem*. A ser assim, dir-se-ia oteísmo ou otemismo, e não totemismo.

Para J. G. FRAZER ([2]), que nos deu os trabalhos clássicos sobre o totemismo, o *totem* «é uma classe de objectos materiais respeitados supersticiosamente pelo selvagem, crente de que entre ele e cada membro desta classe de objectos existem relações íntimas e muito especiais ([3]); para SALOMON REINACH, «o animal, vegetal ou mais raramente o mineral ou corpo celeste em que o clã reconhece um antepassado, um protector e um sinal de aliança» ([4]). «Mas o *totem* não é um indivíduo, mas um clã animal (vegetal ou mineral) ligado ao clã humano». Desta maneira, o totem distingue-se do feitiço: enquanto este é individual, aquele é uma classe.

O totemismo é um sistema social, ou, com mais rigor, familiar, que, por ele existir entre povos primitivos, é também um sistema religioso.

([1]) Citação de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 110.

([2]) Este autor abandonou o totemismo em 1910 quando publicou *Totemism and Exogamy*.

([3]) Citação de ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, p. 249.

([4]) Citação de A. LE ROY, *Ibidem*, p. 110.

FRAZER distinguiu deste modo os totens: o totem do clã *(clan totem)*, o totem do sexo *(sex totem)* e o totem do indivíduo *(individual totem)*. O primeiro é comum a todo um clã e transmite-se de geração em geração; o segundo, comum a todos os homens ou a todas as mulheres dum mesmo clã; o terceiro, exclusivo de um determinado indivíduo.

De todos, aquele que, pela sua relevância religiosa e sobretudo social, interessa considerar é o totem do clã. Embora o tabo não seja criação do totemismo, «cuja razão de ser parte dum outro princípio», «ele é ocasião da criação de numerosos tabos» [1]. O selvagem, julgando-se oriundo directo do totem ou com ele identificado, cria relativamente a este uma série de interditos: matá-lo, comê-lo, destruí-lo, por vezes olhá-lo ou tocá-lo. O respeito e o temor do totem leva o primitivo a imitá-lo, a procurar igualar-se a ele, a vincar os seus laços de sangue nos ritos e nas festas solenes. No aspecto social, a descendência comum de todos os membros dum mesmo clã conduz a uma fraternidade e, consequentemente, a uma estrita exogamia. FRAZER diz que o laço totémico é mesmo mais forte que os laços de sangue que nas sociedades civilizadas ligam os membros da mesma família. E, assim, a exogamia se transforma num tabo de incesto.

Geogràficamente, o totemismo distribui-se pela Austrália, onde é quase geral, existe entre os índios da América do Norte, entre certas tribos da América Central e do Sul, quiçá entre certos povos africanos e encontram-se vestígios na Ásia e nalguns arquipélagos da Oceânia.

Ganha particular importância quando alguns pretendem ver nele a origem da evolução religiosa da Humanidade. Segundo FRAZER, o totem da tribo tende a tornar-se um deus antropomórfico porque é da essência do totemismo atribuir as qualidades humanas ao totem. «Encontramos — diz ele — na própria filosofia totémica traços da formação duma divindade superior e distinta de todos os indivíduos da espécie totémica» [2].

---

[1] A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 111.
[2] Citação de A. LE ROY, *Ibidem, p. 114.*

Na sequência de ROBERT SMITH, de JEVONS, REINACH pretende ver no animismo e no totemismo a origem de toda a evolução religiosa e social do homem.

DURKHEIM, partilhando essencialmente das mesmas ideias, mas porque sociologista, pôs na base do totem a emoção religiosa. A emoção religiosa resultaria não do indivíduo isolado, mas da sociedade como tal, e concretizar-se-ia no símbolo que é o totem.

O totemismo é essencialmente um pacto familiar (ou social) de natureza mágica.

A coexistência de várias tribos, de várias fátrias, famílias, gerou a necessidade duma discriminação e distinção entre elas. Por outro lado, a defesa, a conservação da tribo, da fátria, da família criou a necessidade de alianças e pactos. Daí o totemismo.

A. LE ROY conclui que o totemismo «não criou nem a consciência religiosa, nem a moral, nem a crença nos espíritos, nem o sacrifício, nem a comunhão; supõe, ao contrário, tudo isso e disso se serve para se constituir e para se perpetuar» ([1]).

Na verdade, o próprio SALOMON REINACH, que punha no totemismo e no animismo o ponto de partida de toda a evolução religiosa e social, admitia que na base de tudo isso está um sistema de tabos, que para ele era pràticamente a religião. Mas, «para se fazer uma aliança com um ser invisível — diz A. LE ROY —, é preciso crer na sua existência; ninguém pode aliar-se com o que não existe» ([2]). Por isso «o totemismo não é uma religião primitiva, não é mesmo uma religião nem tão-pouco uma parte da religião. É um pacto familiar ou social» ([3]).

5.2. — Entre os Quiocos não há totemismo. De resto, não é pacífica a opinião da existência deste em África. É, na verdade, duvidoso falar de um totemismo ali, tal como o caracterizou MAURICE BESSON a propósito dos australianos: a crença numa afinidade entre um grupo

---

([1]) A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 132.
([2]) *Ibidem*, p. 132.
([3]) *Ibidem*, p. 132.

humano e uma espécie animal ou vegetal; a presença de ritos positivos (admissão no grupo) e negativos (interdito de matar, de comer); a regulamentação do casamento (exogamia); e o uso do nome do totem.

Têm os Quiocos um respeito quase sagrado por um pássaro chamado *kasékue*. Mas esse respeito vem-lhes da utilidade dessa ave: sempre que vê alguém, vai-lhe ao encontro e mostra-lhe colmeias ou caça morta. O nativo apenas tem de segui-lo, assobiando de vez em quando. O pássaro, saltitando de ramo em ramo, de árvore em árvore, vai-o guiando.

Olham com respeito certos peixes. O *nganje* não pode ser pescado sem o pescador, se está sòzinho, meter água do rio na boca e dizer: «*iena nganje*» [1].

É tabo comer um sem-número de animais e plantas. Mas o seu carácter de restrição está na inconveniência ou perigo de serem comidos.

Autores há que pretendem ver nas mutilações e tatuagens manifestações ou, pelo menos, resíduos de totemismo, na medida em que elas procuram caracterizar o semblante de determinados animais que seriam totens. Para outros, e muitos, elas não têm qualquer significação totémica.

PREUSS conta que uma rapariga da Formosa lhe deu esta explicação da mutilação dos dentes: «Para que passa respirar melhor e para que mais ar possa entrar por eles» [2]. Com esta explicação e com o facto de nas relações sexuais o homem soprar na boca da mulher, para haver fecundação, PREUSS conclui que a mutilação dos dentes tem como fim uma melhor respiração. Mas parece que melhor seria abrir a boca e então o ar entraria a largos haustos...

Seja como for, os Quiocos praticam a tatuagem, mutilam o prepúcio e os dentes incisivos, perfuram o septo do nariz e os lóbulos das orelhas, simplesmente — cremos — para melhor atrair o sexo oposto.

---

[1] «Tu *nganje*».

[2] Citação de ADOLPHE E. JENSEN, *Mythes et Cultes chez les Peuples Primitifs*, p. 253.

Uma coisa é certa: este povo tatua-se hoje mais que em tempos antigos. E isto é de algum modo sinal de que o faz por enfeite. Demais, nem todos os nativos se tatuam. É frequente encontrar quiocos sem qualquer tatuagem. Os mais tímidos evitam a tatuagem por incisão.

Se a proibição do incesto e a exogamia bastassem para classificar de totemista um povo, teríamos de afirmar que os Quiocos são totemistas. Neste caso, o clã seria a família extensa. Mas o totemismo implica a hereditariedade paternal ou maternal neste aspecto. Ora eles não fazem esta disjunção e a exogamia é ao mesmo tempo paternal e maternal.

Há entre este povo, como entre outros bantos, uma instituição que, vista por um europeu, não deixa de ser pitoresca: o tabo da sogra. Um homem não pode trocar um olhar que seja com a sogra. Se ela vai a passar, o genro tem de parar e voltar a cara para o lado. Acontece, por vezes, surgir um litígio em que entram genro e sogra. Serão capazes de permanecer tempo infindo, lado a lado, na resolução da querela, sem se olharem, sem se tocarem. E, quando há violação destas normas por parte do genro, o sogro, normalmente, ou a sogra, por vezes, não se fazem esperar a reclamar a indemnização, relativamente avultada. A *categoria* social da sogra determina o montante da indemnização.

Vários autores vêem nisto uma manifestação totémica. TYLOR, porém, pretendeu que esta atitude outra coisa não é que o não reconhecimento por parte da família da mulher até ao nascimento do primeiro filho. JOHN LUBBOCK vê nesta instituição a reminiscência do antigo rapto.

Não interessa ver quem tem razão. Os filhos nascidos de genro e sogra são incestuosos, e é precisamente no incesto que, a nosso ver, este tabo tem a sua razão de ser. O incesto entre os membros da mesma família social, entre pai e filha e avô e neta, está acautelado, já pela consanguinidade, já pela hierarquia social e respeito que naturalmente brotam. Com relação à sogra, houve necessidade de criar uma instituição preservadora.

Evidentemente que semelhante problema poderia pôr-se relativamente ao sogro e nora. Mas, bem vistas as coisas, fàcilmente se compreende por que não necessitaram os Quiocos de acautelar deste modo as relações entre estes.

O conceito de família nativa tem maior extensão que na Europa. O Quioco chama irmão, tio, primo... não só àquele que na realidade o é como também àquele que o poderia ser. Mas o motivo disto deve procurar-se na coesão do grupo tribal e na dominação deste sobre o indivíduo.

É bem possível encontrar em qualquer povo manifestações que, forçadas ou isoladas, poderão ser interpretadas a favor de qualquer tese. E isto não só para o totemismo. Parece que os Quiocos estão proibidos de matar um réptil de nome *tchikua tchá mukala,* pela razão de que nunca mais viria a chover; que não tocam numa cobra de nome *naueje;* que procuram imitar a destreza e a astúcia do leopardo na caça. Mas, sabendo-se quão grande é a influência da magia na vida do indígena, não é difícil conduzir todos estes interditos a uma magia simpática e imitativa.

6. — *NATURISMO*

6.1. — Derivado de *natura,* M. A. REVILLE definiu o naturismo dos negros como «a religião enquanto tem por objecto fenómenos, corpos ou forças da Natureza tidos por animados e conscientes» (1). Daí proveio ou proviria a dendolatria e toda a fitolatria, a pirolatria, a geolatria, a astrolatria, a zoolatria, a litolatria, a hidrolatria...

Para GUSTAVE LE BON «o negro vão vê a diferença entre o ser animado e o inanimado...», «...em todas as forças da Natureza vê uma personalidade, uma vontade, uma consciência, semelhantes à sua própria personalidade, à sua vontade de ser activo e consciente» (2). Desta maneira, o sentimento religioso resultara, na opinião de LOUIS H. JORDAN, de todo o objecto natural capaz de produzir no homem um sentimento de reverência.

Não vem a propósito criticar aqui as afirmações de GUSTAVE LE BON, mas, ao menos, contentar-nos-emos com dizer que até os próprios dialectos bantos, as classes dos substantivos, como os gramáticos acordaram em chamar, mostram, ao invés, que os negros têm, se nem sempre, ao menos muitas vezes, a percepção clara do animado e do inanimado, do sensitivo e do não sensitivo. Não há entre os Quiocos, nem ao de leve, quaisquer manifestações de naturismo. Eles sabem que tudo é obra de *Nzâmbi,* que tudo dirige, que tudo manda.

---

(1) Citação de A. LE ROY, *La Religion des Primitifs,* p. 264.

(2) *Les Premières Civilisations,* p. 76.

A teoria de MAX MÜLLER, ao defender que o homem primitivo criara as divindades superiores por um erro de linguagem, também de maneira alguma se pode aplicar ao dialecto deste povo.

As classes dos substantivos mostram-nos que nem GUSTAVE LE BON nem MAX MÜLLER tinham razão. Duma maneira geral, os nomes dos seres racionais pertencem à classe *mu-a;* os nomes de árvores à classe *mu-mi;* os nomes de animais à classe de *ka-tu.* O facto de a lua *(kakueje)* e as estrelas *(tutongonóchi)* pertencerem à classe de *ka-tu* de nada serve para se tomar partido da doutrina do primeiro destes autores. O sol *(tângua),* por exemplo, pertence à classe de *ri-ma,* à qual pertencem, entre tantos outros, livro *(rívulu),* imposto *(rijímu),* a voz *(ríji),* a língua *(rími)* — e o sol é para os negros o astro por excelência.

Para o primitivo, duma maneira geral, o mundo da Natureza como que se desdobra em dois: o positivo e o místico. Ambos coexistem, interpenetram-se e sobrepõem-se mùtuamente. Tudo, afinal, em obediência a uma actividade psíquica pré-lógica dominada pela lei da participação de que nos fala LÉVY-BRUHL. A Natureza é toda ela obra de Deus e nela a realidade primitiva tem «contactos» e «adjacências» intrínsecas entre o mundo e o eu, num concretismo caracterizado pela inseparabilidade do anímico e do corpóreo e numa difusibilidade evidenciada numa «escassa centralização do eu».

6.2. — O céu é uma imensa abóbada assente na terra.

Ao sol chamam os Quiocos *tângua, muálua* e *samaítchi.* É fogo que *Nzâmbi* acendeu para alumiar os homens, para fazer germinar as plantas, secar o campim, as árvores e a mandioca... Anda de dia e de noite. De noite passa pelo mar. Aparece a oriente *(Ku-Gangela)* e desaparece a ocidente *(Ku-Luanda)* [1].

A Lua *(Kakueje)* anda de dia e recebe o calor do sol; à noite descansa *(kanamináku)* e irradia em luz o calor recebido. «*Afa, atetama naua*» — morre e volta a crescer.

---

[1] Norte — *Ku-sângu* (para onde seguem os rios); Sul — *Kú-tu* (de onde vêm os rios).

É bom nascer na lua-cheia e na época das chuvas. Os nascimentos na lua-nova são dos menos felizes. A criança do sexo masculino nascida na época do cacimbo virá a ser bom caçador.

As estrelas *(tutongonóchi)* [1] são fogueiras de Deus *(majiku à Nzâmbi)* para se aquecerem os que deste mundo partem e estão com Ele.

As três estrelas do Talabarte do Oriente são designadas por *tchipinda, kaua nhi kachítu* (caçador, cão e caça) ou sòmente *muta* (cão), a estrela de alva, por *mutúmbu* (ou *tchimbalasese*), as Pléiades, por *kunguluia*...

Nenhum dos astros é adorado e parece que o Sol e a Lua são personificados, como se deduz do ideograma chamado *Kalunga* [2] e do mito que lhe anda ligado, de lendas e respostas que nos deram muitos nativos. Várias destas foram acompanhadas da razão seguinte: quando as mulheres entram na *nzuo riá muianga* [3], eufemismo com que querem significar a menstruação, a Lua não aparece, sinal de que deve também ter-se recolhido...

Não pode falar-se dum culto do fogo entre os Quiocos. No entanto, acreditam, ou parecem acreditar, que o crepitar das fogueiras, de noite, nas suas cubatas, se acha, à semelhança do Sol, que faz germinar e crescer as plantas, ligado à força genésica dos homens.

A venda de fósforos veio em muito alterar instituições ligadas ao fogo. É costume, nalgumas partes ainda, o homem fazer *tchiteua* (acender o fogo por fricção de paus) quando a mulher entra na *nzuo riá muianga*, assim como o soba, aquando da instalação da nova sanzala.

A faísca *(nzáji)* é um tiro disparado por uma arma manejada por *satanhe* (Satanás) que produz ao mesmo tempo o trovão *(muhátu)* e o relâmpago *(mute)*. Há, porém, quem explique estes fenómenos naturais como resultado de movimentos de Deus no Céu.

Têm curiosos *pára-raios:* um copo meio de água com *pemba* [4]

---

(1) Não se distinguem os planetas das estrelas.
(2) Descrito nas páginas 82 e 83.
(3) «Casa do mênstruo».
(4) *Pemba* — caulino branco.

pélu de *nzáji* (1), *kalúlu* (2), *katúmbu* (3), um lenho de *muanda à nzáji*, de *musasala* e terra. Se a tempestade está iminente, o dono da casa enche a boca desse infuso e, com dois esguichos, *afasta* para longe as trovoadas. Ou um chifre de *kai* (4) cheio de macerado de folhas de *mázu à lunoka* e de *njângu* e da sua infusão, e enrolado, na ponta, numa pela de *chimba* (5). Qualquer mortal, ao sentir estoirar o trovão, sai de casa, sacode aos quatro ventos este tão simples e singular objecto e estará *livre* de morrer fulminado.

O vento *(fúnji)* arrasta a chuva no *luinza* (6). No *luchoho* (7), é *Nzâmbi* que o manda para secar o capim.

São as nuvens *(malélua)* que deixam cair a chuva. Para impedir que ela caia, há a *tchitola* e, antigamente, havia também a *mufuka*. O continente da primeira é um chifre de *kai* ou de *ngulúngu* (8) e uma pele de raposa ou *chimba*. O conteúdo, que é a carga mágica, tem *nzáji, kalúlu* e *kongólu*. A *mufuka* era o rabo de *mpúlu* (9). Tanto a *tchitola* como a *mufuka* são sempre em si mesmas eficazes. Se acontecer chover mesmo durante o seu abanar, a culpa, o defeito está em quem as toma.

Para implorarem a chuva, têm eles uma *hamba*, a que chamam de *Nzâmbi* — a *tchingina* — que à frente se descreverá.

O arco-íris *(kongólu)* é uma *osga (kasúlu)* que está a beber num rio e *estende* o rabo até tocar outro rio. É uma osga, queimada, macerada e reduzida a pó, que entra na feitura da *tchitola*.

O eclipse *(afukóho)*, ao contrário do sismo (que é raro no nordeste de Angola), não impressiona muito os Quiocos.

---

(1) *Pélu* de *nzáji* — qualquer coisa calcinada pelo raio.
(2) Vide p. 116.
(3) Meteorito.
(4) *Kai — Sylvicapra grimmia.*
(5) *Chimba — Genetta* sp.
(6) *Luinza* — época das chuvas.
(7) *Luchoho* — cacimbo.
(8) *Ngulúngu — Tragelaphus scriptus.*
(9) *Mpúlu-gnu — Connochaetes taurinus.*

6.3. — Porque a terapêutica dos Quiocos é essencialmente vegetal, conhecem eles bastantes espécies de plantas. Muitas delas foram — segundo eles — criadas por Deus para subsistência e ajuda dos homens.

A relativa fertilidade e a vastidão dos terrenos em culturas itinerantes, as condições meteorológicas e as poucas necessidades não reclamam para a agricultura a criação de muitas *mhamba*. É no domínio da agricultura que este povo se mostra mais permeável à experiência. As sementes, desde que não antigas, germinam bem se o terreno for propício e não estiver esgotado. A mandioca dá duas produções no mesmo sítio, bem como a *tchingômbua*, o *tchise* (1), *katete;* o arroz, o milho (fora da sanzala), o feijão, o *donje* (2), a batata-doce, *mangúngu, tamba* (3), *mazúngu, ingúlu, lênji,* massango, *masa, senvu-sênvu* (4), *mahângua, iríngu, kasásu, masóku* uma só.

O facto de os ciclos de vegetação andarem intimamente ligados às chuvas faz com que a *hamba tchingina* seja também um recurso em tempos de más colheitas e de fome. Reúne o soba toda a gente da sanzala em frente da sua casa. Diante de todos, começa a empilhar paus sobre duas pequenas forquilhas espetadas no solo. Terminada que é esta operação, vão os homens à *chana* caçar a *kai* (5), que será imolada. Um pouco do seu sangue, um pouco da sua carne e uma mão-cheia de fuba serão colocados sobre essa *hamba*. Principia depois a oração a *Nzâmbi*. Homens e mulheres, com os joelhos em terra, sentados nos calcanhares, batendo com as mãos ora no chão ora no peito, fazem as suas preces. A restante carne do animal é em seguida manducada por todos. Nesta *hamba* se vê a oferta, o sacrifício e a comunhão.

---

(1) *Tchise — Clappertonia ficifolia.*
(2) *Donje* — leguminosa.
(3) *Tamba — Ipomea batatas* Poir.
(4) *Senvu-sênvu — Vigna stenophyla* Harms.
(5) *Kai — Sylvicapra grimmia.*

6.4. — Não possuem os Quiocos tão extensos conhecimentos sobre os animais como sobre as plantas. As espécies animais não são tão abundantes e tão à mão que permitam, como as plantas, uma semelhante experimentação relativamente à *medicina*. Só a conveniência, o perigo, a necessidade é que podem ditar os seus conhecimentos neste domínio. Pelo perigo da mordedura, todos, até os mais miúdos, conhecem o *mbonje* (1); pelo sabor da carne, todos conhecem a *kai*, o *têngu* (2) e o *kapáji* (3): pelo terror que espalham, não há quem não fale do *ndumba* (4) *e do ngându* (5).

O primitivismo dos instrumentos de caça, a já relativa pouca abundância de antílopes nas *chanas* da Lunda levam o Quioco a socorrer-se de grande número de *maianga* (6), umas estritamente mágicas, outras de carácter nìtidamente religioso. Mágicas são, por exemplo, a *nâmbue*, *muta*, *kuanza*, *kajia*, *jinga*, *muângi*, *ngômbu*...; religiosas: *samukíchi*, *miômbu*, *tchingina*, *maianga* sem designação e feitura específicas, levantadas e *rezadas* junto da casa do soba.

Nâmbue. Vai um desafortunado caçador consultar o *táhi*. Não precisa este de meandros para saber das causas que tornam infrutíferas as saídas venatórias do consulente. Têm de ser as *mahamba* — já se vê. Pega então do *ngômbu* e procura, agitando-o, que um *kapele*, mais adequado às ambições e personalidade do cliente, aflua ao *ulôngu*. E pronto: que vá fazer a *hamba* e, claro está, que pague a consulta. Lá vai o caçador procurar um chifre de *kápaji*, um *lumbúndu* (7) *e um luálu* (8). Dirige-se a uma encruzilhada, põe o *lumbúndu* no chifre e ambos no *luálu* e este em cima de um pedaço de

---

(1) *Mbonje* — *Parapsammophila Ludovicus* e espécies parecidas.

(2) *Têngu* — *Hippotragus equinus* e subespécies.

(3) *Kapáji* — *Redunca arundinum*.

(4) *Ndumba* — *Felis leo blevenberghi*.

(5) Jacaré.

(6) *Maianga* — *Mahamba* do caçador.

(7) *Lumbúndu* — bala.

(8) *Luálu* — prato de junco.

mafika [1], toma a sua espingarda (ou *uta uá kuasa*) [2] e diz: «*Fui ao «táhi» e disse-me que é por tua causa que não caço. Agora tenho de matar*». Em seguida, vai à caça e, se acaso consegue trazer consigo qualquer *kai*, abre o animal junto do *luálu*, tira-lhe o esterco do intestino grosso e com ele enche o chifre, atacando com o indicador. Tapa com um pedaço de pano vermelho, de que aproveita também uma tira para enrolar na coronha da espingarda, junto do guarda-mão. A sua *muata-muári* [3] cozinha, ali mesmo, a cabeça, as tripas, o coração, pulmões, fígado e rins da peça abatida e, numa panela ao lado, um prato de pirão. Entretanto, chegam os caçadores da mesma sanzala e todos comem, depois de prèviamente se deixar de lado uma bola de pirão com um naco de carne dentro, que ficará em cima da *mafika*. Parte integrante da *hamba* é que a *namuári* [4] durma, nessa noite, com o marido.

Muta. — É uma escultura de madeira imitando um cão pintado de *pemba* [5] e *mukúndu* [6] e pintalgada com sangue de um pássaro expressamente morto pelo caçador. Prende-se à coronha da espingarda com uma lista de pano vermelho.

Kuanza. — É uma miniatura dum *tchingúvu* [7] pintado de *pemba*, *mukúndu*, sangue de ave e igualmente preso à coronha da arma por uma tira de pano encarnado.

Kajia. — Pequena escultura a imitar uma ave, de igual modo pintada e suspensa da coronha por idêntico processo.

---

[1] *Mafika* — morro de salalé.

[2] *Uta uá kuasa* — arco.

[3] *Muata-muári* — primeira mulher, que pode não ser a primeira no tempo, mas aquela que, pela sua conduta, mereça tal tratamento.

[4] *Namuári* — o mesmo que *muata-muári*.

[5] *Pemba* — caulino branco.

[6] *Mukúndu* — caulino vermelho.

[7] *Tchingúvu* — tambor tetragonal alongado de uma só abertura.

Jinga. — Dois pequenos lenhos de *karimbóri*, ligados entre si por uma rede de linha do comércio.

Muângi. — O caçador menos feliz e mais previdente toma a iniciativa de fazer com capim, junco e argila uma estatueta que dá semelhança com o *muângi* das florestas: um gigante dum só olho, dum só braço e duas pernas ágeis como o vento. Maneja este génio uma moca que duma só pancada abate o mais valente bicho. Mau grado esta acção benfazeja, emborca o maruvo de quantas cabaças encontra dependuradas nas palmeiras *lukele* e *karima* e come quantos favos encontra. É, mais simplesmente, um inveterado beberrão e um incorrigível glutão, que pode, em recompensa, ajudar de outra maneira o caçador.

Sempre que dá com um caçador chama-o para junto de si. Manda-o sentar e tocar a moca. Pede-lhe tabaco, que fuma, sôfrego, no seu cachimbo. Por fim, deita as mãos à sua própria cabeleira e arranca uma madeixa, que põe no fornilho do *péchi* para o caçador. Este, ainda não refeito do susto, fuma e torna-se então um soberbo caçador.

Saku riá uta. — Rabos de *kai* amarrados em forma de pincel e dependurados de qualquer modo na coronha da espingarda.

São muito vulgares pequenos crucifixos de alumínio ou latão pregados nas coronhas. Não sabe o indígena por que faz isso. É uma má compreensão da catequese e um bom negócio de comerciantes europeus que de tudo querem tirar proveito.

Ngômbu (1). — Para que os caçadores de uma sanzala tenham sorte na caça, um filho (sobrinho ou irmão) do soba dependura ao pescoço um *lupátchi* (2), com um fio de ráfia. No dia seguinte, todos vão à caça de qualquer antílope, com o sangue do qual aspergem a concha. A sua carne é comida por todos, em grupo.

(1) Esta *hamba* é também empregada na cura de doenças.
(2) *Lupátchi* — caurim.

Samukíchi e *miômbu* (1). — Espeta o soba no chão, lado a lado. três ou quatro paus de *muiômbu*, com cerca de um metro de altura. Junto deles, coloca seguidamente um pau de *káji ká mutunda*, em cuja extremidade, à vista, teve o cuidado de antes esculpir uma estatueta de *mukíchi uá tchikunza*. À sua volta, fazem todos os homens da aldeia uma vedação circular de paus, com um raio aproximado de dois metros. Depois irão à caça de *kai*. De regresso, junto das *mahamba*, esfolam o animal. Então o soba adianta-se e salpica de sangue o *samukíchi* e os *miômbu* e corta para ele a cabeça, as costelas. uma pata traseira e as entranhas do antílope. A mulher cozinhará essa carne dentro da vedação das *mahamba*. Pronta a refeição, o soba rodeia-se. lá dentro, de todos os presentes circuncidados e dirige-se às *mahamba* a solicitar ajuda na caca. Começa em seguida o repasto, que tem de decorrer em absoluto silêncio. Acabado, o soba, em tom austero, diz: *Rikalênu* (2). Todos imediatamente se ajoelham à volta das *mahamba* e, à uma, apoiam no chão as mãos abertas, com os polegares a tocarem-se, levam-nas ao peito e batem palmas.

Tchingina. — É também este o nome da *hamba* que os Quiocos fazem de modo inteiramente semelhante ao que se descreveu para a *tchingina* atrás indicada. Agora pedem o auxílio de *Nzâmbi* para a caça.

Alguns informadores falaram-nos de dois processos de magia negra para um homem se *tornar* bom caçador. Por um deles, um indígena torna-se *ndumba*, metendo-se dentro duma *mutonga* (3) feita de canas, envolvida por uma pele de leão e contendo nas extremidades os corações e pingos de sangue de um homem e de uma mulher que para o efeito aquele matou. Vai para o mato, faz uma casa, *caça*

---

(1) Estas duas *mahamba* são também feitas aquando da construção de nova sanzala.

(2) *Rikalênu* — ajoelhai-vos.

(3) *Mutonga* — cesto para transporte de mandioca.

(sem espingarda), seca a carne e finalmente regressa à sanzala como homem e não como leão.

Por outro, contrata-se com um *nganga* a morte de um indivíduo, por envultamento. É enterrado e, depois de algum tempo, *nganga* e caçador escavam a sepultura e tiram do cadáver pus, que, juntamente com balas, é posto a ferver numa panela. O decocto, seco, é deitado num pedaço de pele de *mukôndu* (1), que, por fim, amarrado nas pontas, é preso à arma. Então a caça é *abatida* como que por encanto...

6.5. — O pescador, mais nas chuvas, menos no cacimbo, sempre apanha algum peixe. Por isso, as *mahamba* da pesca são poucas. Descrevem-se as que averiguámos:

Ilunda. — Consultado ou não o *táhi*, faz o Quioco, em épocas de menos sorte e de melhor venda, esta *hamba:* um pequeno feixe de lenhos de *mufúku* [de *muehe* (2) ou *mueia*] que coloca num cruzamento. Seguidamente vai pescar e é o primeiro peixe a cair na armadilha que ele coloca em cima dos *ilunda.*

Kuanza. — É uma *hamba* em tudo semelhante à que atrás se descreveu com o mesmo nome, com o fim de servir agora para a pesca.

Acreditam em animais lendários, como são o *kese, existente* nos rios, que parte as varas das canoas e come as pessoas, o *tchífi* (ou *mukirítchi*), parecido com o jacaré (3), que *tem* o seu *habitat* nos grandes rios e *suga* o sangue das pessoas que apanha.

---

(1) *Mukôndu — Myonax sanguineus.*

(2) *Muehe — Hymenocardia acida* Taul.

(3) O jacaré, segundo parece, mata as pessoas por asfixia e só depois de os cadáveres entrarem em decomposição os come.

7. — *TABUÍSMO*

7.1. — Merece referência à parte o tabo.

O reconhecimento dos direitos da Natureza ou do Criador e a consequente necessidade de usar daquela com precaução e reserva foram motivo, nas sociedades primitivas, de numerosas interdições, determinadas pela autoridade competente na família ou na tribo. Seria este o princípio do tabo, na opinião de A. LE ROY. «Não faças isto, não toques naquilo» — seria a fórmula geral na opinião de REINACH *(Cultes, Mythes et Religions).* O tabo é uma abstenção e nisto se distingue das outras leis humanas ou divinas.

Para REINACH, a causa geral do tabo seria o receio do perigo. Segundo LE ROY, o totemismo seria ocasião, mas não causa, de muitos tabos.

Uma determinação justa ou injusta, boa ou má, liga-se sem dúvida à moral e, portanto, à consciência. Foi por isso que a escola inglesa de W. ROBERT SMITH e a escola de REINACH puseram a religião na base da moral, das leis e da civilização e, erradamente, o tabo na base da religião, quando «o tabo — escreveu LE ROY — , para ser respeitado, deve necessàriamente apoiar-se numa autoridade do mundo invisível, quer ela seja Deus ou espírito qualquer» ([1]), e, portanto, exige uma noção religiosa preexistente. Porém, parece-nos oportuna uma distinção. Para este autor, o tabo é superstição e parasita da

---

([1]) A. LE ROY, *La Religion des Primitifs,* p. 227.

moral. Para quem partilhar da mesma opinião, supomos poder deixar de admitir a preexistência duma autoridade do mundo invisível. Pensamos que, se o tabo não é a moral e é por vezes seu parasita, há tabos que fazem parte da moral dos indígenas, a não ser que se pretenda do tabo um conceito tão restrito ou tão lato, absoluta e propositadamente à margem da moral. Se este ou aquele tabo é moral, precisa de facto da existência prévia duma autoridade que lhe imponha a sanção. Para outros, pode deixar de se admitir essa autoridade do mundo invisível.

Os tabos parasitas da moral e supersticiosos devem ter a sua origem no perigo ou pelo menos na conveniência. E nisto temos de concordar com Reinach.

Uma vez aceite e generalizado o princípio do tabo, cedo dele se usou e abusou para organizar e disciplinar a sociedade, para se conseguir por vezes as coisas mais execrandas e abomináveis, e por isso seria erróneo pretender que o tabo é a moral, toda a moral dos primitivos.

7.2. — A vida dos Quiocos está cheia de tabos, tabos que dizem respeito à moral, tabos supersticiosos, parasitas da moral e tabos de mera conveniência. Por curiosidade, indicam se alguns.

É tabo *(tchijila)* olhar a sogra — como se disse. Pensamos que ele tem na base uma norma jurídica e moral que é a da proibição do incesto. Tem por fim a moralidade da família. O genro não pode encarar a sogra, cruzar com ela, tocar-lhe, sob pena de indemnização.

Não pode um homem ter relações com a mulher menstruada sob pena de vir a ser mordido por cobra perigosa ou arranjar ferimentos nos pés, nem com a parturiente, até que a criança dela nascida possa manter-se por si só sentada no chão.

Duma maneira geral, as mulheres, quando engravidam, chamam um *médico*, para lhes fazer uma *masólu:* um cercado de paus em frente da porta da casa. Enquanto grávida e na *masólu*, não pode ela comer carne, peixe *ndombe*, *sômbi* e *tchingondola*, ratos, aves e folhas de aboboreira. A mandioca fermentada *(lupa uá muzâmbu)* não

pode sequer entrar na *masólu*. Só a mulher pode beber da sua cabaça. Cozinhado preparado pela grávida só pode ser comido por ela e pelo marido.

Quando uma mulher se submete, para conceber, a tratamento de qualquer *médico* não pode comer *ndombe*, carne de animal macho, *tchingondola*, nem ter amantes.

Rapazes e raparigas, desde cerca dos sete anos até à circuncisão e iniciação sexual respectivamente, não podem comer ovos, *masenda* (1) e molho, qualquer que ele seja. Se uma rapariga violar este tabo, quando tiver a primeira menstruação, alguém na sanzala morrerá. E, se a triste sina tocar ao pai e à mãe, a *kafundeja* (2) já sabe que não pode ser bezuntada com *mukúndu* (3) e óleo de palma. Sairá da *mukanda* (4) logo findo o mênstruo e não terá qualquer ritual. E, se se tratar dum rapaz, será expulso da *circuncisão* logo que cicatrize o corte do prepúcio. Além disso, os ovos e o molho trazem para a rapariga uma mais demorada menstruação e para o rapaz uma má cicatrização prepucial.

Para a *napasa* (5) prescrevem-se idênticos interditos até que os filhos possam, por si sós, aguentar-se sentados no chão.

Ao caçador, na véspera das caçadas, é-lhe proibido possuir qualquer das suas mulheres.

Mulheres grávidas e seus maridos não podem acompanhar o féretro, seja de quem for; mães de crianças de colo, soba da sanzala e suas mulheres, mulheres e filhos de idade inferior mais ou menos a oito anos deixados pelo defunto também não poderão seguir no funeral.

---

(1) *Masenda* — larvas comestíveis.
(2) *Kafundeje* — neo-menstruada.
(3) *Mukúndu* — caulino vermelho.
(4) *Mukanda* — rito da puberdade.
(5) *Napasa* — mulher que deu à luz gémeos.

8. — *MONOTEÍSMO*

8.1 — Em geral.

8.1.1. — O evolucionismo radical esforçou-se, no século passado, por encontrar um povo absolutamente ateu. O homem naturalmente ateu de JOHN LUBBOCK é uma criação tão fantasista como o homem alado de HAECKEL ou como os homens sem fogo. RANKE apelidou *As Origens da Civilização* de contos sensacionais. Não há hoje etnógrafo isento que negue entre os selvagens a crença num Deus supremo e criador. Já CÍCERO escrevia: «Não há gente tão bárbara e tão selvagem que não saiba que há Deus, embora ignore qual seja a sua natureza» (1).

As discussões andam agora apenas em torno da origem do fenómeno religioso. Várias teorias têm sido propostas: a da *Mitologia da Natureza*, que eleva à categoria de divindades, mitos e seres superiores as forças da Natureza. O *Feiticismo*, que conduziria, segundo COMTE, em obediência *à lei dos três estádios*, a um politeísmo e daí a um monoteísmo; de acordo com LUBBOCK, a um totemismo, e sucessivamente a um chamanismo, a uma idolatria e por fim à crença num só Deus. O *Manismo*, de SPENCER, guiaria os homens, pelo culto das almas dos antepassados, até Deus. TYLOR pelo *Animismo*, HUGO WINCKLER pelo *Pan-babilonismo*, MAC LENNAN, FRAZER até 1910, REINACH, DURKHEIM pelo *Totemismo*, outros pelo *Magismo*, *Dina-*

---

(1) *De lebibus*, II, 8.

mismo ou *Preaninismo* pretenderam explicar os fundamentos do chamado fenómeno religioso. Logo depois que ANDREW LANG se afastou da escola antropológica de TYLOR e defendeu a existência da ideia dum «grande Deus» subjacente a todas as manifestações religiosas dos primitivos, a teoria monoteísta ganhou adeptos de renome no campo da sociologia e etnologia que se filiam hoje na escola histórico-cultural.

8.1.2. — São sobretudo alguns desses autores que com mais veemência criticam a teoria de LÉVY-BRUHL: que nunca ela foi reconhecida pela Etnologia oficial; que foi revogada pelo próprio autor; que não tem hoje mais que interesse histórico.

Toda a gente sabe que LÉVY-BRUHL foi um homem de gabinete que, por indução dos dados que lhe chegavam às mãos, formulou uma hipótese, hipótese de trabalho que naturalmente havia de querer levar, por congruência, até às últimas consequências lógicas. E isto é a coisa mais natural. Contraditores necessàriamente teriam de surgir, já que nem todos podem estar de acordo sobre o mesmo assunto, já que também muitos pretendem afirmar as suas próprias teorias... A concepção do pensamento pré-lógico apareceu a princípio com a força de dogma, sem transigências ou atenuações. Mas em breve, e isto acontece com todos os espíritos cultos, investigadores e honestos, o autor foi retocando a sua teoria, modificando-a aqui e além, mantendo-se, contudo, fiel ao espírito do sistema inicial. Se essas alterações foram motivadas por pressão e crítica de etnólogos insignes ou resultado de suas mais aprofundadas investigações, isso não tem qualquer interesse.

Evidentemente que aceitar a *pré-lógica* com todos os seus pressupostos e consequências é um absurdo. Mas, ressalvadas certas conclusões e nos termos em que a deixámos atrás, pensamos poder aceitar-se sem receio de falsear a identidade da natureza humana. Uma coisa é a inteligência, outra coisa é o pensamento. É a inteligência a diferença específica de toda a espécie humana e, por isso, todo o homem primitivo é um ser humano perfeito.

O primitivo vê como nós, mas percebe, apreende de modo diverso. O louco pensa de modo diferente e ninguém lhe nega a mesma natureza humana. E isto pode muito bem congraçar-se com a carta que pouco antes da sua morte LÉVY-BRUHL escreveu a J. MARITAIN, na qual se dizia «d'accord avec le philosophie thomiste pour appeler la mentalité primitive un état de la mentalité humaine, fondamentalement différent de l'état de la mentalité moderne, mais de même nature que celle-ci», admitindo que «l'esprit des primitifs n'est pas bâti autrement que le notre» [1]. Cremos bem poderem estas afirmações manter-se na linha de pensamento da teoria da mentalidade pré-lógica dos primitivos sem precisão de recorrer-se a uma já retractação, muito humilde por certo, que o autor teria feito por volta de 1938 e conhecida onze anos depois... após a sua morte...

Entendida em termos restritos e atenuados, a pré-lógica pode, no nosso modesto modo de ver, coadunar-se com o monoteísmo subjacente às mais profundas crenças religiosas dos povos selvagens.

A origem da crença num Deus supremo e criador pode, do ponto de vista filosófico (e a questão é apenas de natureza filosófica), pôr-se ou uma revelação directa ou indirecta (que, numa tautologia, pressupõe a existência do próprio Deus) ou numa concepção de causalidade. Objecção a esta última alternativa da disjunção é, para muitos autores, o ateísmo «dos homens e povos cultural e intelectualmente» adiantados. Não é, contudo, argumento suficiente e não foi sem alguma razão que AUGUSTE COMTE defendeu a *lei dos três estádios:* teológico, metafísico e positivo. No primeiro estádio, os homens atribuiriam a causalidade dos factos desprovidos de explicação imediata e aparente a divindades, a um Ser Supremo, a forças superiores da Natureza.

Uma revelação primitiva de Deus pode também ser demonstrada e não exclui em nada o levibrulismo. Parece ele até explicar como os povos puderam chegar a um conjunto de práticas que obnubilam e por vezes viciam o culto do Ser Supremo. O sábio etnógrafo CARLOS

---

[1] Citação de WILHELM KOPPERS, *O Homem Primitivo e a sua Visão do Mundo*, p. 13.

ESTERMANN compara a religião dos Bantos a um palimpsesto «no qual as primeiras letras foram raspadas e substituídas muito tempo depois por outras, mas que processos químicos fazem reviver no pergaminho. As letras primitivas são o monoteísmo dos Bantos, que um estudo cuidadoso discerne nìtidamente; as letras sobrepostas são o culto dos antepassados e as práticas mágicas» (1).

De resto, está ainda para se provar se os primitivos teriam retrocedido ou parado no processo de sua evolução cultural.

8.1.3. — O interesse para o assunto que abordamos e a originalidade dum livro que as Edições *Lovania*, de Elisabethville, deram a lume em 1945, aconselham-nos a que toquemos dele alguns pontos. Referimo-nos ao volume *La Philosophie Bantoue*, do P.e PLACIDE TEMPELS.

Pela primeira vez se fala numa ontologia, numa criteriologia e ética bantas.

8.1.3.1. — «Os Bantos têm uma ontologia própria». «A metafísica do pensamento cristão baseou-se num conceito fundamental, de preferência estático, do ser. É aqui que se manifesta a diferença fundamental entre o pensamento ocidental e o dos Bantos e primitivos». «Nós temos um conceito estático do ser, eles uma noção dinâmica».

«Para eles a força é mais que um atributo necessário do ser: a força é o ser, o ser é a força. Onde nós pensamos o conceito ser, servem-se eles do conceito energia. Onde nós vemos seres concretos, vêem eles forças concretas. Quando nós diríamos que os seres se distinguem pela sua essência ou natureza, os Bantos diriam que as forças diferem pela sua essência ou natureza. Em oposição da nossa definição do ser *o que é*, ou *a coisa enquanto é*, a definição banta formular-se-ia *o que é a força*, ou *a coisa enquanto força* ou *a força existente*». «É a noção força que ocupa entre eles o lugar da noção ser da nossa filo-

---

(1) Citação do Prof. ANTÓNIO DA SILVA REGO, *Curso de Missionologia*, p. 105.

sofia. Absolutamente como nós, têm um conceito transcendental, elementar, simples: para eles *força*, como para nós *ser*». «É pela força que todos os seres se parecem, é a força que é a realidade comum a todos os seres, ou, melhor, idêntica em todos os seres». «A força é a causa final suprema, a norma última, a noção fundamental».

«Toda a força pode crescer ou diminuir. Isto é, todo o ser pode tornar-se mais forte ou mais fraco».

«Na força criadora (o ser contingente), o Banto vê uma acção causal procedente da própria natureza da força criada e influenciando as outras forças. Uma força reforçará ou diminuirá uma outra. Esta causalidade não é de maneira alguma sobrenatural, no sentido de que excede o atributo próprio da natureza criada; é, ao contrário, uma acção causal metafísica que deriva da própria natureza da criatura».

8.1.3.2. — «Nenhuma força constitui uma força autónoma». «Todas as forças estão em relação de interdependência estreita, de essência para essência». «Todas as forças se encontram em relação de influência necessária». «A vida do homem não se limita só à sua pessoa, mas estende-se a tudo o que é paternalizado pela sua influência vital, a tudo o que lhe é ontològicamente subordinado: progenitura, terra, possessões, gado e qualquer outro bem. Portanto, tudo o que ofende o seu bem material será uma ofensa à intensidade da vida do proprietário». «A existência dos filhos isolada de seus progenitores não é concebível, não pode ser força senão na sua relação com os pais».

«Como há castas na Índia, como os Israelitas distinguiam o *puro* do *impuro*, assim os seres estão repartidos na lógica banta por espécies e classes segundo o seu poder ou a sua precedência vitais. Acima de toda a força está Deus, Espírito e Criador. É Ele quem tem a força, o poder por si mesmo. É Ele quem dá a existência, a subsistência e o desenvolvimento às outras forças.»

Depois d'Ele vêm as outras forças criadas, em cujo topo está o homem. «O homem é a força suprema, a mais poderosa entre os outros seres criados. Ele domina os animais, as plantas e os minerais. Estes seres inferiores, por predestinação divina, não existem senão para a

assistência do ser criado superior, o homem». «O homem é a força dominante entre as forças criadas visíveis. A sua força, a sua vida, a sua plenitude do ser consiste numa maior ou menor participação da força de Deus...». «O homem é, no pensamento banto, ainda que num sentido mais restrito que Deus, uma força causal da vida».

Na classe das forças humanas, o primeiro lugar é o dos «primeiros pais dos homens, os fundadores dos diversos clãs»; o segundo lugar é o dos «defuntos da tribo, segundo o seu grau de primogenitura»; o terceiro é o dos vivos.

«A interacção das forças, o exercício das influências vitais faz-se, com efeito, segundo leis determinadas»:

1 — «O homem (vivo ou morto) pode directamente fortalecer ou enfraquecer um outro homem no seu ser.»

2 — «A força vital humana pode influenciar directamente na sua própria essência seres-forças inferiores (animais, vegetais ou minerais).»

3 — «Um ser racional (espírito, mane ou vivo) pode agir indirectamente sobre um outro ser racional comunicando-lhe a sua influência vital por uma força inferior (animal, vegetal ou mineral).»

«Existem algumas leis gerais que permitem conhecer e descobrir as forças e influências vitais de certos seres. São estes *princípios* que certos autores apresentam como princípios activos, como princípios da causalidade da magia. Na realidade, não são as causas activas da *magia* ou da utilização das forças naturais; são simples métodos de investigação que permitem descobrir e conhecer essas forças naturais.»

Deste modo, PLACIDE TEMPELS apresenta como leis do conhecimento as leis da semelhança, do contacto e da imitação. São leis do conhecimento e não causas.

A lei da semelhança mostra simplesmente que uma força semelhante pode ser utilizada; pela segunda lei, «não é o contacto ou a simpatia que são os elementos activos, mas exclusivamente a força

vital do proprietário que age, porque se sabe que ela adere ao ser da coisa possuída ou utilizada por ele»; pela lei da imitação, «a palavra e o gesto do homem vivo são considerados, mais que outra qualquer manifestação, como a expressão formal da sua influência vital».

8.1.3.3. — A teoria de PLACIDE TEMPELS esbarra sobretudo com duas dificuldades, dois dados da experiência: o conservantismo dos negros e a ideia que eles fazem da providência de Deus.

Todos os etnógrafos e etnólogos falam do misoneísmo dos africanos. Sob qualquer aspecto que queira entender-se, esse misoneísmo não se coaduna com a teoria das forças.

O autor foi missionário entre os Balubas. Construiu a sua teoria à base da etnia desse povo. Não sabemos qual o conceito que os Balubas fazem da Divindade, mas quere-nos parecer, pelo que deles conhecemos, que Ela não se afasta muito do conceito geral dos Bantos. Doutra maneira, o autor não quereria generalizar... e mais justificaria a crítica de N. DE CLEENE: «...O R. P.^e^ TEMPELS teria feito melhor, parece-nos, limitando-se estritamente a um estudo bem documentado entre os Balubas» [1].

Mons. LE ROY, servindo-se de notas do P.^e^ SACLEUX, explicou filològicamente as noções que os Bantos têm de Deus pelo nome que lhe dão.

A primeira grande série de qualificativos anda à roda do infinito *kuamba* que quer dizer *falar, agir*. A mesma noção se encontra noutros radicais *umba, vanga, panga, tunga...*, mais no sentido de *fabricar*.

Uma segunda série é a que tem *eza* por raiz. Pode traduzir-se por *ter autoridade, ter poder...*

Outra é a da raiz *ima* (viver).

Finalmente uma última expressão *Mu-ngu, Mu-lungu*, que se traduz por *O do alto, O do Céu* [2]...

---

[1] Citação da revista *Portugal em África*, ano IV, n.º 24, Novembro, 1947.
[2] A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, pp. 173 a 177.

Vê-se, por isso, que, etimològicamente, pelas várias denominações de Deus, Ele é essencialmente Criador e Senhor do Céu.

Não se pode dizer que para a maioria dos indígenas Ele não seja providente, mas a providência é *sui generis*. O indígena preocupa-se essencialmente com os espíritos, com a sua magia. Só a título de excepção, reclama directamente a ajuda de Deus. Deus está no Céu, é *ens in se* que não se preocupa com as criaturas, sejam elas espíritos, homens, animais, vegetais ou minerais. A vida quotidiana do homem recebe, sim, mas é a influência duma força mística, dos espíritos. E a teoria das forças, tal como foi exposta, haveria lògicamente de levar a uma religião com o carácter necessário de absorver as actividades dos indivíduos para Deus.

A teoria de TEMPELS exigia, parece-nos, uma hierarquização das forças para evitar uma conclusão panteísta do mundo e da vida, conclusão que seria a mais avessa à religião dos nativos. E não bastava a hierarquia das forças. Era preciso que uma força inferior não exercesse por si mesma uma acção vital sobre uma força superior. E insiste-se *por si mesma* porque o autor, a páginas 8 do seu livro, numa *Nota*, refuta os autores que defendem ou defendam o contrário, atribuindo a influência aparente duma força inferior sobre outra superior à acção dum espírito que porventura a habite. Mas não sabemos como PLACIDE TEMPELS explica a acção dum medicamento extraído duma força inferior, como é uma planta, sobre o homem, que é uma força considerada superior. Na cura das doenças orgânicas, em princípio, o nativo procura o produto natural extraído do mundo animal, vegetal ou mineral sem o ligar a qualquer outra força.

Mesmo assim, cremos que o autor, com a sua teoria das forças, não anda longe dum panteísmo naturalista.

A subtileza da noção do ser, *o ser é a força*, a *força é o ser*, fora já muito antes pressentida por vários autores e perfeitamente expressa por H. WERNER: «Não é real o que actua, mas, ao contrário, o que actua é que é real» [1].

---

[1] Citação de ARTHUR RAMOS, *Introdução à Psicologia Social*, p. 324.

TEMPELS deve ter recebido de BERGSON o conceito de impulso vital e de ente. Talvez que a noção da mónada de LEIBNIZ, adaptada, subtraída da imanência, lhe tenha também sugerido a teoria.

De resto, julgamos que a *força* nos seres pode reconduzir-se aos elementos motores que entram, segundo LÉVY-BRUHL, nos conceitos.

8.2 — **Crenças.**

8.2.1. — *Deus.*

FLAUSINO TORRES admira-se de que se afirme a existência duma religião entre os primitivos e se tenha levado a «política religiosa» até ao ponto de falar em «vestígios de monoteísmo» — como se exprime (1). Pois nós vamos mais longe: afirmamos a existência dum autêntico monoteísmo entre os Quiocos.

Para este povo, *Nzâmbi* é o Criador, Senhor Supremo, princípio do Bem e todo Poderoso.

Múltiplas vezes perguntámos a vários nativos quem criou Deus. Obtivemos sempre a mesma resposta: «*Nzâmbi muene uaringile*» («Deus criou-se a si mesmo»). «*Uaringile atu ésue nhi iuma iésue*» («Criou todas as pessoas e todas as coisas») — dizem a cada passo.

Sobre a sua natureza, limitam-se a dizer: «*ku mésu jétu kanda tumona kama*» («não o vemos com os olhos»); «*kutua-mu-ningikine nhi kári nhi mujimba ni káchi mujimba*» («não sabemos se tem ou não corpo»). E um deles disse-nos um dia: «*Nhi kári nhi mujimba ápua akuka, ésue aze atangirile átu. Nzâmbi káchi nhi mujimba ngué uá iétue; káchi ápua akuka. Nzâmbi kanápu ngué fúnji*» («Se tivesse corpo, seria muito velho, como todas as pessoas que duram bastante. *Nzâmbi* não tem corpo como nós; seria muito velho. *Nzâmbi* é como o vento»).

«*Nzâmbi muílu ári*» — «Deus está no Céu». Criou o mundo e os homens e entregou o seu governo aos espíritos, ideia que está na base das *mahamba* religiosas, as quais, por viciação e abuso, levaram às

(1) *Religiões Primitivas*, p. 156.

mahamba mágicas. Dois quiocos disseram-nos que sobre as primeiras tem superintendência *Nzâmbi*, sobre as segundas *Satanhe*. Deste modo se explica que, quando certas *mahamba* não são eficazes, os Quiocos humildemente oram a Deus a pedir o seu auxílio. E dizem mesmo que é melhor pedir a Deus do que às *mahamba*, mas Ele é *fúmu menene*, e num tantas vezes repetido provérbio: «*Fúmu menene káchi kupanjika sake iá tuanuke*» («Um soba grande pode não dar importância às mentiras dos rapazes»). Invocar a *Nzâmbi* a torto e a direito, para isto e para aquilo, tanto para desgraças como para conveniências, é de certa maneira, para eles, *mentir*. Os homens só se devem dirigir a Deus em ocasiões graves e quando as *mahamba* não se mostrem favoráveis. Todo o Quioco pode invocá-lO, mas poderá não ser atendido. E aqui está a razão por que, na religião deste povo, maior papel cabe aos espíritos do que a *Nzâmbi*, e o conceito tão *sui generis* da sua providência.

A noção que fazem da justiça de Deus leva os Quiocos a citar o nome de *Nzâmbi* para assegurarem a veracidade das suas afirmações.

8.2.2 — *Criação.*

Colhemos vários mitos relativos à criação:

Segundo o mais vulgar, *Nzâmbi* criou *Têmbu* (mulher) e *Tumba Kalunga* (homem). Certo dia, este cobiçou a mulher mas ela sentiu vergonha e procurou esquivar-se. Então o *Tumba-Kalunga* ameaçou *Têmbu* com suicidar-se. Desta maneira, ela cedeu...

Da união de ambos nasceu *Munjúmbu uá Têmbu* (mulher) de quem descendem os Quiocos e todos os homens.

É com fundamento neste mito que nos afirmavam: «*Nzâmbi uaringile iétue ésue nhi tutchôkue nhi imbári. Átu ésue kanakusêmuka tchimuíka; tchivukuminha tchá muálua kachika ana ialá*» («Deus criou-nos a todos, tanto aos Quiocos como aos brancos. Todos os homens nascem iguais; é o calor do Sol que torna as crianças pretas»).

Um já velhinho soba, o Capambo, que tem vivido entre os rios Luele e Luchico, num sítio onde nunca penetrou qualquer missionário, contou-nos que de *Nzâmbi* nasceram um homem e uma mulher. Certo

dia, Deus precisou de sair e recomendou ao homem: «*Kanda úria mutôndu au*» (1) apontando para a mulher. Queria *Nzâmbi* dar antes instruções a ambos e, quando regressou, viu que homem e mulher, nus, tapavam com vergonha as partes pudendas. Concluiu que tinham perdido a inocência e ficou zangado. Entregou-lhes panos para se cobrirem e disse-lhes que teriam de trabalhar para comer, que haveriam de sentir muitos achaques, que quando a mulher desse à luz havia de sentir muitas dores.

Misto de cosmogonia e mito moral é o mito que a seguir se descreve:

Nzâmbi criou a Lua, o Sol e o homem. Passados uns dias, a Lua morreu e o homem preparou-se para ir até Deus levar a nova. Dirigiu-se por um caminho e encontrou, já perto de Deus, o *kapikápi* (2) deitado no chão, cheio de feridas e exalando mau cheiro. Pediu o homem a este que o acompanhasse até *Nzâmbi*. Respondeu-lhe ele que não poderia sair dali, que o retirasse para o lado para poder passar. Assim fez, e o homem chegou junto de Deus, a quem contou o que sucedeu à Lua. Aconselhou-lhe Ele a ir procurar um pano e um prato brancos e a fazer-lhe preces. O homem cumpriu e a Lua voltou a aparecer.

Com o Sol aconteceu a mesma coisa, e outro homem procedeu de igual maneira, usando agora um prato e um pano vermelhos.

Entretanto morre o soba da sanzala. Vai um homem para se encontrar com Deus. Encontra o *kapikápi* e este aconselha-o a fazer o que os outros tinham antes feito. O agora mensageiro sente nojo das úlceras, não lhe dá ouvidos e salta-lhe por de cima. Chega até Deus e conta a morte do soba. *Nzâmbi* respondeu-lhe: «*Volta à sanzala, faz uma cama de bordão, deita nela o cadáver, amarra-o bem, cobre-o com panos e leva-o para a tumba. Mata uma cabra, chorai, dançai. Se o soba no dia seguinte vai voltar, não sei. Se não voltar, a culpa*

---

(1) «*Não comas este pau*» — expressão que significava: «*Não possuas esta mulher*».

(2) Anjo da guarda de *Nzâmbi* — como nos traduziram alguns nativos.

será tua, que saltaste por sobre o meu «kapikápi» quando devias tê-lo retirado com jeito».

Colhemos um ideograma de nome *Kalunga* (fig. 1) desenhado na areia pelos mais velhos e relativo à criação. Dele obtivemos duas explicações:

a) Deus criou o Sol, a Lua, o homem e as estrelas.

Foram as estrelas ter com Deus e disseram-lhe que o Sol tinha desaparecido. Deus disse-lhes: «*O Sol não morrerá. Aparecerá todos os dias*».

Ao romper do dia seguinte, foram as estrelas de novo ter com *Kalunga* (1) a comunicar-lhe o desaparecimento da Lua. Deus disse-lhes então que a Lua apareceria todos os 28 dias.

Passam anos e o homem morre. Vão as estrelas contar a Deus o sucedido. Ele então pergunta-lhes de que lado (2) estava o homem. As estrelas responderam: «*Está do lado oposto ao teu*». «*Então morrerá*» — disse Deus.

b) Acabada a criação, foi o Sol ter com Deus para lhe prestar as suas homenagens. *Kalunga* lhe deu um galo para o jantar e lhe pediu que voltasse no dia seguinte. Manhã muito cedo, cantou o galo, o mesmo que *Kalunga* dera ao Sol. Este voltou junto de Deus, o qual disse: «*Ouvi cantar o galo que te dei ontem. Podes ir, mas todos os dias vais aparecer aqui*». E o Sol foi-se embora, e todos os dias aparece.

A seguir, foi a Lua render as suas homenagens. Recebe também um galo e a recomendação de aparecer no dia imediato. À maneira do que acontecera com o Sol, o galo cantara cedo e a Lua fora ter com *Kalunga*. Este disse-lhe então: «*Tu recebeste ontem um galo de pre-*

---

(1) *Kalunga* é uma designação menos frequente de *Deus*. É também o termo de *lepra*, por ser ela uma terrível doença que consideram mandada por Deus; é uma designação de grandeza, de infinito. Assim, *Kalunga-luíji* significa *mar* (*luíji* — rio). Isto se pode ver no seguinte provérbio: «*Tchahuma nguári — mukôndu; tchakuaha Nzâmbi — kalunga*» («o que afugenta a perdiz é o *mukôndu* (Myonax sanguineus), o que Deus dá é infinito»).

(2) Posição no ideograma.

sente mas não o comeste. Pois bem. Daqui em diante vens ver-me todos os dias». E assim acontece...

É agora a vez do homem. À semelhança do que fizera com o Sol e a Lua, Deus lhe deu um galo e o mandou voltar no dia seguinte. Cheio de fome, cansado de uma fatigante viagem, o homem matou o galo e começou logo de o comer. No dia marcado, já sol alto, levantou-se e foi ter com *Kalunga*. Este lhe perguntou pelo galo: «*Comi-o. Estava cheio de fome*» — respondeu o homem. «*Está bem*» — disse *Kalunga*. — «*O galo era teu e podias fazer dele o que quisesses. Mas o Sol e a Lua vieram visitar-me também, receberam cada qual um galo e não o mataram como tu. Toma conta: já que o mataste, morrerás também, e à hora da morte virás apresentar-te a mim*».

Sobre estes mitos muito poderia agora dizer-se. Mas limitamo-nos a afirmar que o primeiro missionário a pisar as terras de Capaia, onde colhemos o grosso dos dados que apresentamos, o começou a fazer há uns dez anos apenas. Não pôde o seu dinamismo, a sua boa vontade, o zelo apostólico, por falta de tempo e de meios e pela renitência do nativo, conseguir, lá, mais que umas poucas de catequeses que, com mais auxílio de Deus que dos homens, se têm mantido na região do lago Carumbo, junto da ponte do Chicapa e na sede do Posto. A Missão com sede em Henrique de Carvalho, tem a seu cargo uma área desmesuradamente extensa para dois ou três missionários... Também por esta razão a missionação pouco se tem feito sentir na área do Posto de Capaia, que chefiámos durante perto de quatro anos e onde colhemos os melhores informes sobre a religião dos Quiocos. Muitos dos seus habitantes nem sequer viram ainda o missionário.

8.2.3 — *Homem.*

8.2.3.1 — *Natureza.*

Tem-se defendido muito que os nativos distinguem três elementos na essencialidade do homem: o corpo, a alma e a sombra. Para

traduzirem corpo dizem os Quiocos *mujimba*, sombra *tchizúri* e alma *muônu*.

De difícil destrinça e definição é o que chamam *múku*. Um velhote disse-nos a certa altura: «*Muônu úri mu-tchima riá mujimba euakuia kúri Nzâmbi, múku uá manzulu, ueuakusala kúri usokouenhi, uakúpua hamba*» («O *muônu* está dentro do coração, eleva-se para Deus; o *múku* está na respiração, fica com os seus familiares, torna-se *hamba*»). O *muônu* é a alma, princípio de vida. O *múku* é a manifestação da vida, é respirar, é comer, é falar, é sentar-se, é andar, é — como rematou o velho — «*kúria umuíka, nhi kutuama tchimuíka, nhi kupomba tchimuíka, kachika nhi inainza, munguia nhi kutaha*» («comermos juntos, sentarmo-nos ao lado dos outros, dormirmos com alguém, ficarmos doentes, eu ir ao adivinhador...»). O indivíduo morre e o que dele fica na lembrança dos vivos é o seu andar, o seu falar, o seu dançar, o seu comer... E aqui está o fundamento da *hamba*, e da sua actuação, do sonho, da crença de que os espíritos são tanto mais activos quanto mais recente é a morte.

A frequência com que muitos autores falam da *sombra* como elemento constitutivo da essência humana na metafísica dos nativos levou-nos a procurar descobrir se tal se poderá afirmar relativamente aos Quiocos. As respostas do africano a perguntas nossas directas sobre a matéria não podem conduzir-nos a quaisquer conclusão. Mal andaria quem assim procedesse. São noções ontológicas de que os autóctones mal se apercebem.

Procurámos expressões espontâneas que nos trouxessem alguma luz. Muitas vezes nos sentámos à fogueira com grupos de vários quiocos em amena e despreocupada conversa sobre os mais diversos assuntos. Provocámos mesmo a discussão no grupo sobre problemas que nos interessavam. Com o assentimento de todos, alguns nos diziam: «*Nzâmbi uesekela mútu, mujimba nhi muônu*» («Deus fez a pessoa, o corpo e a alma»); «*kúfua muônu utuhuka ku mbunge*» («a morte é a saída da alma do coração»)... Para exprimirem *sombra* têm apenas a palavra *tchizúri*, que estendem a todo e qualquer ser, vivo ou bruto. E isto, só por si, já significa alguma coisa. Um ser tem sombra

enquanto *é*. O homem tem sombra enquanto vivo, enquanto *é;* deixa de a ter quando entra na tumba, quando deixa de *ser*.

A *imaterialidade* da sombra, que acompanha *(kanalambajala)* o homem para onde quer que vá como alguma coisa de intrínseco à pessoa, é para o primitivo a imagem mais concreta do que é alma, do que é o *muônu*. Daí que a cada passo tenhamos ouvido: «*Muônu ngué tchizúri*» («A alma é como a sombra»), «*tchizúri múku*» («a sombra é vida»)...

De resto, a descrição de alguns *ipúpu* (¹) mostra-nos claramente que o feiticeiro, para a feitura dos seus *uanga*, precisa apenas dum corpo e dum coração com *muônu*. Terá sombra todo o ser enquanto ser. É, como se vê, uma concepção absolutamente hilemorfista a do mundo e da vida dos Quiocos...

Quando se lhes pergunta onde se encontra o *muônu* respondem que é no coração. Na verdade, de muitas frases suas, espontâneas, parece concluir-se isso mesmo. Já atrás indicámos a sua definição de morte: «*Kúfua muônu utuhuka ku mbunge*» («Morrer é sair a alma do coração»). Outras expressões ouvimos: «*Nzâmbi utangile átu, ka-tu-sele mbunge mu-tchima*» («Deus criou as pessoas, pôs-lhes um coração dentro»); «*mbunge isólu*» («o coração não quer»); em provérbios, «*uanjikia ku mbunge, káchi kuvulumuna mulonga*» («se falaste com o coração, não cometes delito»); «*mbunge kuilula, kânua kutuhuísa*» («o coração pensa, a boca fala»), «*kuimba mulúzu ku-mbunge unatômu*» («quando se assobia o coração está branco»).

8.2.3.2. — *Destino.*

Crêem que os bons vão para o Céu, onde está *Nzâmbi*, que as almas dos maus vão para *Satanhe* (²), ou entrarão no corpo de certos animais ou se tornarão espíritos errantes pela Terra.

(¹) Plural de *tchipúpu*. Vide p. 115.

(²) Também denominado *Satana, Diábulus*. Interessante a latinização das expressões.

As designações *Diábulus* e *Satana* foram introduzidas pelos europeus no dialecto quioco. Com elas veio a instituição. Quando um dia conversávamos com um grupo de indígenas, a um que dizia que as almas vão para *Satana* um bem velho soba retorquiu: «*Sake. Satana uá imbári*» («Mentira. Satanás é dos brancos»).

A distinção entre bem e mal moral tem inato em si, de certo modo, o sentimento da sanção. Aquele que pratica o bem gozará a companhia de *Nzâmbi;* a alma daquele que, em vida foi consumado facínora, terá, depois da morte, de emigrar para o corpo dum javali ou outro animal mais vagabundo, ou tornar-se *tchipúpu* (1) errante pela Terra.

A mistura e a falta de conexão destas duas crenças, inferno e metempsicose (ou metensomatose), tornam difícil averiguar se as almas ganharão a *Nzâmbi,* morto o animal ou aniquilado o espírito. Uns quiocos dizem que sim, outros e quase todos respondem que nada sabem. No entanto, pelo comportamento de alguns feiticeiros, parece concluir-se que a transmigração das almas, por castigo, trará algum dia a recompensa do céu.

À frente se indicarão alguns *ipúpu* (2) dos que foram na tribo perniciosos elementos sociais.

8.2.3.3. — *Nome.*

O nome *(njina)* é a identificação com algo da pessoa ou com a pessoa. É qualquer coisa de consubstancial no indivíduo.

José Redinha *(Etnossociologia do Nordeste de Angola)* afirma que «os indivíduos masculinos apenas são *homens,* no conceito viril do termo, depois do rito de passagem ou circuncisão», mas não é tudo quanto esse rito transmite aos indígenas. Só depois dele é que os homens poderão participar na vida política, religiosa e social da

(1) *Espírito.*

(2) Plural de *tchipúpu.*

tribo. A *mukanda* [1] investe-os numa força espiritual perene de que são partícipes todos os membros machos, circuncisos, de sanidade física e mental. E aqui está o motivo por que o feiticeiro não pode *envultar* aqueles a quem indicar pelo nome da circuncisão. Poderá consegui-lo se, em lugar dele, proferir o nome do nascimento *(njina riá kukusema).*

No dia do funeral dum circunciso, ninguém pode falar dele pelo nome da *mukanda.* Ao porem o cadáver fora da casa, é o próprio soba da aldeia que lembra à assistência tão curioso tabo. Só poderão citar-lhe o nome do nascimento.

Coisa parecida acontece com os já muito velhos. Ninguém poderá chamá-los pelo nome que receberam naquele rito.

É frequente o nativo mudar de nome a cada passo. Sempre que lhe agrade qualquer denominação, toma-a logo para si. Contudo, mantém sempre o seu nome da circuncisão *(njina riá mukanda)* e é por ele chamado na vida mais íntima da tribo.

O nome, falado ou escrito, age por contágio ou imitação, e, na omnipotência da sua força, transmite a quem o toma as propriedades dos seres que identifica.

8.2.3.4. — *O homem e a mulher na sociedade tribal.*

Como acontece duma maneira geral entre os povos que praticam a poliginia, mesmo adentro do sistema matrilinear, os Quiocos dão o predomínio político, religioso e social aos homens.

Já atrás se disse que os homens participam na vida da tribo após a circuncisão. Das mulheres deve dizer-se, contra o que alguns pensam, que elas entram na vida social da tribo, também depois do rito da puberdade, igualmente chamado *mukanda.* E dizemos isto porque, se antes dele uma mulher conceber, terá de enterrar o filho junto da nascente dum rio depois de o matar por asfixia.

---

[1] Circuncisão.

A mulher é concebida como instrumento de produção e de gozo sexual do marido. Vale na tribo pelos trabalhos que realiza e pelos filhos que procria. A sua virtualidade para o trabalho está, na mentalidade quioca, ìntimamente ligada à potencialidade procriadora. A mulher vale tanto mais quanto mais vitalidade tiver para as lides domésticas e do campo e potencialidade aparente para a geração. Foi numa dança denominada *tchianda* que colhemos a seguinte cantiga:

Oh mama iámi [1]
É, é
Puó ambatchia iaia
Muatchímbu [2]
Káchi mirímu [3]

Um homem de nome Muachimbo casou. Passados uns dias, deu ele à mulher uma enxada para ir trabalhar na lavra com a cunhada. Esta verificou então que aquela era madraça e chegou-se ao pé do irmão a aconselhá-lo a mandá-la embora.

Porém, não se pode considerar aviltante a condição da mulher no lar. Ao homem cabem os trabalhos violentos ou difíceis, para os quais se exige a sua força ou a sua destreza; à mulher a obrigação quotidiana de procurar e apresentar ao marido e aos filhos a comida cozinhada.

É ela livre, de certa maneira, na aceitação do cônjuge, podendo até em certa ocasião deixá-lo [4].

---

[1] «*Oh minha mãe*».

[2] «*Meu irmão Muachimbo casou com uma mulher*».

[3] «*Não tem serviço*».

[4] O casamento é virilocal. Só entre primos, nalguns casos, é possível o casamento seja uxorilocal. [Já vimos empregada a palavra *matrilocal* para significar que, no matrimónio, é o marido que vai para a aldeia da mulher. A expressão é errada, porquanto a palavra é composta de *mater* (ou de μήτηρ) e *local*: *mater* (ou μήτηρ) significa *mãe*, e não *esposa*].

Pela instituição do *muchíku*, o marido é obrigado a indemnizar largamente a família social da mulher se esta morrer na sua companhia. Isto equivale a afirmar que o homem tem receio de espancar cruelmente a mulher, com receio de ela adoecer e vir a morrer, tudo fazendo para evitar que ela se exponha a perigos de que lhe possa resultar a morte. Por outro lado, não pode abandoná-la doente.

Um homem não pode empreender qualquer viagem e deixar na aldeia a mulher menstruada. Se tem urgência de partir, preparará um esquisito *medicamento* para fazer parar o mênstruo: pega em fósforos, numa mão-cheia de capim seco e procura na *chana* o arbusto *muhuma*. Deita fogo ao capim e, com ele, ao arbusto. Fecha os olhos e só os abre quando julga completamente queimada a planta. Retira dela as folhas tostadas e arranca-lhe umas poucas de raízes. Com as folhas maceradas, água e *pemba* [1] consegue uma infusão com que faz à mulher um traço em roda da cintura e outro desde o umbigo até ao alto da cabeça. Com as raízes obtém um decocto de que a mulher, pela *tchitua* [2], bebe uns goles. Ao cabo de seis horas, a menstruação *pára*... e o homem lá se pode partir.

Em particular, o carácter e temperamento dos cônjuges podem, no lar, inverter os papéis. Não raros são os monógamos que apanham tareia grossa das suas mulheres e os polígamos que têm de andar mais direitinhos que a Torre de Pisa para não sofrerem o ataque colectivo do *harém*.

Os filhos pertencem ao grupo social da mulher, e este é um dos motivos por que a maior ambição da mulher quioca é ser mãe. Ela sente no lar a confiança de que os filhos lhe pertencem — se nem sempre de facto, ao menos de direito. Os filhos, por seu lado, dedi-

---

[1] *Pemba* — caulino branco.

[2] *Tchitua* — pedaço redondo de uma grande cabaça com que a mulher compõe o pirão no prato.

cam às mães um carinho e amor não excedidos mesmo nas sociedades civilizadas. Verificámos isto mesmo em vários cantares como este:

> *Nguanguângua* (1)
> *Kasemene* (2)
> *Mukuza meza ka-mú-ria* (3)
> *Nguanguângua*
> *Iámi nhi tchâmi tchaua* (4)

Duas mulheres deram à luz. Uma delas perdeu o filho, comido por uma raposa. A outra canta: «O meu está vivo. Quando eu morrer, vai levar-me à sepultura».

O respeito pela pessoa do marido faz incorrer em *tchijila* (5) a mulher que urinar na cama onde ambos estão deitados; que, ao levantar-se, lhe passe por cima sem seu consentimento. A sogra terá então de se apressar a pagar uma galinha ao genro.

A mulher não pode colocar aos ombros *ulunga* — pau em cuja ponta (ou pontas) dependuram qualquer coisa que desejam transportar. É uma grave ofensa aos homens.

Entre os homens, aqueles a quem cabe a maior influência política e social, os mais prestigiados, são os velhos. Há mesmo um provérbio que o atesta claramente: «*Áfue múkua-kâmbue, asale múkua-kaueue*» («Morra quem tem cabelo, fique quem é careca»). E, entre todos, o maior respeito vai para o soba, principalmente *muanangana* (6). É grande *mulonga* (7) alguém ver chegar à sua aldeia uma tipóia com um *muanangana* e perguntar alto quem vem nela. Toda a sanzala terá de pagar logo ali avultado *upite*. E, se ele espirra, todos

(1) Nome de mulher.
(2) Deu à luz.
(3) «Veio uma raposa e comeu-lho (filho)».
(4) «O meu (filho) está (subtendido *úri*) no meu fim».
(5) Responsabilidade civil.
(6) *Fidalgo*.
(7) Crime.

os circunstantes terão de saudá-lo deste modo: assentando no chão as mãos abertas, levando-as ao peito e batendo palmas quatro vezes. Se faltarem, a gente da aldeia terá de pagar uma galinha ou, consoante o prestígio do soba, uma cabra, a cozinhar ali mesmo: metade para o soba e comitiva, metade para os ofensores. Se acontece ele «*visire cum crepito vel sine crepito*», ninguém pode rir-se sob pena de choruda multa. Se um velho soba dá uma queda, os seus rapazes terão de, no local, fazer um montículo de pequenos troncos [1]. Quando alguém ali passar, deitará por sobre os paus umas folhas colhidas perto ou arrastará com o pé, para o montículo, uma porção de terra. Se o não fizer, virá a *ter* dores nas pernas...

Em qualquer reunião importante, só o soba poderá sentar-se na cadeira; todos os outros no chão. O verdadeiro *muanangana* não pode sentar-se no chão sem ter por debaixo uma pele de onça. A pele é estendida ficando a parte da cabeça do animal para a frente. Os seus filhos poderão sentar-se na parte traseira, e nunca à frente, sob pena de virem a *morrer*...

Antigamente, ninguém podia entrar na banza dum *muanangana* a cantar, a assobiar, com *binga* [2] ou *kapona* [3] na cabeça. Se o fizesse, pagaria cinco ou mais escravos, adquirindo, no entanto, o direito de escolher a mulher de quem gostasse para lhe fazer as honras de cama nessa noite. Quebrar uma panela diante dum soba fidalgo, pôr *mutonga* [4] ou embrulho na *tchiota* [5] da sua sanzala, eram *milonga* a pagar em escravos. Se ele cobiçava determinada mulher, onde quer que ela estivesse, mandava aí quatro ou cinco homens seus com uma pequena cabaça de *mukúndu* amassado em óleo de palma.

---

[1] *Tchisôngu tchá makânu.*

[2] Corno de antílope. Enfeite a prender uma madeixa de cabelo, muito cobiçado noutros tempos.

[3] Chapéu antigo que se vendia no comércio.

[4] Cesto de junco para transporte de mandioca.

[5] Casa circular, de paredes baixas e cobertura cónica, apoiada num pontalete ao centro e localizada mais ou menos a meio da sanzala. É o clube dos homens adultos.

Chegavam eles ao pé da mulher, faziam-lhe, com o unguento, uns riscos nos braços e na fronte. A partir de então, a mulher considerar-se-ia do soba e ninguém podia referir-se a ela tratando-a por *puó uá muata*. Não. Teriam de dizer: *Nzôvu riá muanangana*, que é como quem diz *os olhos da cara do muanangana*. E nunca mais ela trabalharia, porque isso era incumbência dos escravos...

A escravidão é muitas vezes uma verdadeira adopção. Cria entre o senhor e o escravo relações semelhantes às de uma paternidade e filiação.

Ainda que, sob qualquer dos seus aspectos, tenham de ser condenadas, a escravatura e a escravidão, entre os nativos, raras vezes tomam, contudo, aquele cunho de degradação da pessoa humana ao nível de *res*. Quase nunca, em África, elas tomaram aquele carácter que vingou na velha e civilizada Europa e que, hoje, lá para as bandas do Oriente, está denunciando toda uma nova civilização... O senhor, lá em África queremos dizer, tem de dar ao escravo mulher, comida e panos, e nunca o pode matar. Antes da ocupação europeia, os escravos eram moeda corrente. E isto, como muito bem nota José Redinha, «depõe, a seu modo, a favor da valorização do indivíduo. Em alguns casos, geralmente confundidos com a escravatura, a moeda-humana era usada como indemnização por vidas, espécie de preço de sangue, fundamentado no conceito de que a perda dum indivíduo só com outro indivíduo se paga — seja dizer que não há dinheiro que pague o valor duma vida humana» (1).

A influência europeia, duma maneira geral, e a acção aturada das autoridades administrativas e da religião católica, em particular, em muito conseguiram debelar esse mercado e essa condição de seres humanos, já que tem sido e será, por algum tempo, impossível pôr-lhes termo definitivamente.

Pode afirmar-se haver entre este povo um alto sentido da dignidade humana e um verdadeiro respeito pelo homem. Na resolução de muitos litígios suscitados por ofensas corporais, ouvimos bastantes

(1) *Etnossociologia do Nordeste de Angola*, p. 52.

vezes os Quiocos dizerem: «O homem não é bicho». E num cântico bastante vulgar nos batuques de *tchianda* entoam:

Chueue é
Oh mama iámi (1)
Mupema Muanzeia (2)
Úri nhi muana (3)
Au unalande kinga (4)
Úri ku-lútue ia? (5)

Dois homens, na sanzala do Chueue (6), discutiam sobre quem estava melhor. Um tinha um filho, o outro uma bicicleta. Chamaram os vizinhos, que disseram: «Quem está à frente é o homem que tem o filho».

8.2.4. — *Nascimento, doença e morte.*

8.2.4.1. — *Nascimento.*

É crença deste povo que o *múku* de cada homem é dado por Deus, em cada caso. O homem e a mulher, no acto sexual, geram um feto, que só Deus animará com um coração. As *mahamba,* porém, impedem muitas vezes a concepção da mulher, havendo necessidade de certos rituais para garantia da sua força genésica. São as chamadas *mahamba* de geração, de que vamos indicar algumas:

---

(1) *Oh minha mãe.*
(2) *Muanzeia está bem.*
(3) *Tem um filho.*
(4) *Este comprou uma bicicleta.*
(5) *Quem está na frente?*
(6) Sanzala que foi do posto de Lóvua e é agora do de Capaia.

«*Akíchi á mbala*» [1]. — O marido espeta, atrás da casa, no alpendre e no chão, lado a lado, uma estaca de *mulemba* [2] e outra de *mukula* [3], em cujas pontas prende folhas de *mukalale* [4], que servem de base a duas pequenas cabaças. Numa põe *mukúndu*, noutra *pemba* e em ambas deitará água, folhas pisadas de *mulemba* e de *mukula* e dois pequenos princéis *(isápu)* feitos de capim.

De manhã cedo, marido e mulher visitam a hamba: o primeiro pega no pincel da cabaça da *pemba* e pinta, de alto a baixo, a metade direita de todo o corpo da mulher; acabada esta operação, toma outro pincel e tinge de *mukúndu* a outra metade. A seguir, matam uma galinha, que comem juntos.

Durante uma semana, dia sim, dia não, terá a mulher de ser pintada e só ao cabo dela poderá tomar banho.

Ká. — Consta de um pequeno feixe (de uns 4 cm de comprimento) de pedaços de *muzalanganga* [5], amarrados por uma fina corda de junco. É trazido pela mulher na nuca, seguro aos cabelos.

Kajia [6]. — Consiste numa pequena escultura de madeira (cerca de 10 cm), que de algum modo lembra um pássaro.

Coloca-se na cobertura da casa, no alpendre.

Kapikala. — Cortam dois *tuponha* (paus) e esculpem em cada um, numa das suas extremidades, duas estatuetas de homem e mulher. Espetam-nos debaixo da cama da mulher e salpicam-nos com sangue de *kai* [7].

[1] *Akíchi* (pl. de *mukíchi*) — estrangeiros.
[2] *Mulemba* — *Ficus Welwitschii* Warb.
[3] *Mukula* — *Pterocarpus angolensis* D. C.
[4] *Mukalale* — arbusto da chana.
[5] *Muzalanganga* — árvore do muchito.
[6] *Kajia* — pássaro.
[7] *Kai* — *Sylvicapra grimmia*.

Kazaia. — Amassam argila vermelha, que espalham no chão, num pequeno espaço, normalmente de forma quadrada (de cerca de 25 cm de lado). Com uma faca, fazem quatro ou seis buracos dispostos mais ou menos regularmente.

Para abrigar a *hamba* das chuvas, fazem uma pequena cobertura com capim.

Kínji.— É uma pequena cabaça com cascas de *munda* [1] de *muvuma* [2], *muhêngu* [3] e *mugonga* [4] e água. A mulher lava-se toda com este infuso e dependura a cabaça no alpendre da casa, em frente da porta.

Mahamba á muia [5] (fig. 21). — No cinto exterior *(muia)* as mulheres trazem atadas as *mahamba á muia:* duas pequenas esculturas de madeira a imitar cães (macho e fêmea); duas esculturas de pássaros (macho e fêmea); uma *tchitanga* (uma estatueta, de cerca de 2 cm, semelhando um homem com as mãos a *segurar* o ventre); uma *jinga* (dois pequenos paus juntos e amarrados por uma rede de algodão).

Majinga. — São essencialmente duas circunferências concêntricas, de argila, moldadas ao chão, mostrando-se a interior atravessada por uma linha recta (igualmente de argila, em relevo). A circunferência exterior tem normalmente uns 20 cm de raio; a interior 10 cm. Dispõem por cima delas, espetadas, aqui e além, várias penas de galinha.

Na parte oposta à entrada da casinhota de capim, que as abriga das chuvas e as protege das galinhas, situam-se duas *facas:* dois toscos pedaços de madeira em forma de cutelo. A um canto, está o inse-

---

[1] *Munda* — *Symphonia gabonensis* (Vesque) Pierre.

[2] *Muvuma* — *Mitragyne stipulosa* Kuntze.

[3] *Muhêngu* — Liliácea de *chana.*

[4] *Mugonga* — convolvulácea do *muchito.*

[5] *Mahamba á muia* — *Mahamba* do cinto.

parável *tchizau* (1) com cascas de *mulêngu* e água; a outro, a *pupa:* um pequeno pau espetado no chão, pintado metade de *pemba* (2) e metade de *mukúndu* (3) e envolto, no chão, por uma *kata* (4) de capim. Normalmente, para a *pupa,* utiliza-se um cabo de enxada.

Acabada a feitura da *hamba,* a mulher esfrega-se com o infuso do *tchizau* e seguidamente toda ela é pincelada com *pemba* e *mukúndu,* à maneira do que atrás se disse das *akíchi á mbala.*

Masólu. — Duma maneira geral, as mulheres, quando engravidam, chamam um *mbuke* para lhes fazer uma *masólu:* um cercado de paus em frente da porta da casa. A entrada deste cercado é encimada por uma *kata* e um *nzômbu.* De uma banda do cercado sai um laço *(muhétu)* feito de um pau vergado e puxado por uma corda de capim *(kasuâmu).* Essa corda atravessa a cobertura da casa, sendo amarrada dentro a um pau da estrutura da cobertura. Esta *masólu* ficará de pé até a criança andar. O *muhétu,* porque o fazem sobretudo quando a mulher aborta frequentemente, deve ter por fim «apanhar» o *múku* do feto para o não deixar «morrer», o que significa para o não deixar vaguear, separado do corpo, pela Terra. O *nzômbu* e a *kata* constituem símbolos da virilidade do marido.

Misepe. — São estreitas tiras de pele de *kai* (5), retorcidas, que a mulher coloca à laia de *soutien.*

Muângi. — O marido começa por esculpir duas estatuetas, uma masculina e outra feminina, uma em cada ponta de dois paus de *musa* (6), os quais são espetados no solo, lado a lado, um pouco fora da sanzala.

---

(1) *Tchizau* — pequena cabeça.
(2) *Pemba* — caulino branco.
(3) *Mukúndu* — caulino vermelho.
(4) *Kata* — argola de capim, símbolo da virilidade.
(5) *Kai* — *Sylvicapra grimmia.*
(6) *Musa* — *Xilopia aethiopica* (Dunal) A. Rich.

No meio destes paus, constrói-se uma pequena casinhota de capim, à maneira dum galinheiro, em cima de três ou quatro estacas. Nela *(nzuo riá hamba)* (1) dispõe-se uma diminuta cabaça *(tchizau)* com água e pequenos pedaços de *muvuma* (2), de *munda* (3), e *mutôngu* (4).

Em seguida, pega na sua arma e vai caçar *kai*. Depois é ele mesmo quem, junto da *hamba*, cozinha as entranhas do antílope, enquanto a mulher, na sanzala, faz o pirão. Um rapaz leva o pirão para junto da *muângi*. Não tardarão a chegar os homens da sanzala para comerem.

Por volta das 17 horas, o marido chama a mulher. Ela aproxima-se e perto da *hamba* queda-se e espera. O marido toma então o *tchizau* e leva-o à mulher, para ela se salpicar com o infuso. Se acontecer a mulher ter já filhos (5), estes terão de acompanhar a mãe.

O marido regressa ao local da *hamba* e a mulher à sanzala. Então, ele dirige-se à *muângi* mais ou menos nestes termos: «*Tu és a hamba da minha mulher. Agora tens de me dar sorte para ela ter filhos*».

Encontrámos outra *hamba* com o mesmo nome: uma imagem andromórfica de capim barreado com argila, a dar ideia de um *muângi* (6). Esta *hamba* é também do caçador.

Salujinga. — Com barro amassado, modelam, no chão, debaixo da cama, uma cobra.

Súku (figs. 26 e 27). — Cortam um pau de *musangula* (7), numa extremidade do qual esculpem uma estatueta masculina ou feminina,

---

(1) Casa da *hamba*.

(2) *Muvuma* — *Mitragyne stipulosa* Kuntze.

(3) *Munda* — *Symphonia gabonensis* (Vesque) Pierre.

(4) *Mutôngu* — *Parinari capensis* Harv.

(5) Esta *hamba* é essencialmente para provocar a geração.

(6) Vide p. 118.

(7) *Musangula* — árvore do *muchito*.

consoante o sexo do doente. Espetam o *súku*, no chão, em frente da casa do doente. Encontrámos também uma destas *mahamba* com duas cabeças (masculina e feminina) esculpidas na mesma extremidade.

Tâmbue (1) (fig. 24). — Consta de uma armação de paus envoltos em capim amarrado, exteriormente coberta de barro, de modo a imitar um leão. É feita em frente da porta principal da casa, fora dela; para a proteger das chuvas, constroem os Quiocos uma casita de capim a que dão o nome de *nzuo riiá tâmbue* (2). Em frente do *leão* põem um *tchizau* com os mesmos ingredientes da *hamba muângi*.

A mulher esfrega-se com folhas de *muvuma* (3), *mutôngu* (4), e *munda* (5) maceradas no gral. Em seguida, pinta-se com *pemba* (6) e *mukúndu* (7), do mesmo modo aquando da *hamba akíchi á mbala*.

Tchisola (fig. 20). — É um pau de cerca de 30 cm afiado numa extremidade e que, na outra, tem *lukótchi* (8) (muitos pedaços de madeira, de 1 cm, perfurados na medula e atravessados por algodão de comércio, pretendendo imitar, no seu conjunto, uma cabeleira). Ligada à cabeleira está uma rede tecida de algodão a envolver cerca de 10 cm do pau. A meio deste, há uma estatueta feminina, de uns 3 cm, presa por uma unha de *tchikuakuale* (9).

A *tchisola* espeta-se no chão, debaixo da cama da mulher.

Tuhemba. — Fazem-na espontâneamente, isto é, independentemente da consulta do adivinhador.

---

(1) *Tâmbue* — leão.
(2) *Casa do Leão*.
(3) *Muvuma* — *Mitragyne stipulosa* Kuntze.
(4) *Mutôngu* — *Parinari capensis* Harv.
(5) *Munda* — *Symphonia gabonensis* (Vesque) Pierre.
(6) *Pemba* — caulino branco.
(7) *Mukúndu* — caulino vermelho.
(8) *Lukótchi* — cabeleira.
(9) *Tchikuakuale* — corvo.

Deitam no chão, normalmente atrás da casa, um pequeno pau de *mukula* [1] que tem enroladas folhas de *kusuâmu* [2]. Marido e mulher juntam, por cima deste pau, um monte de terra até o cobrir.

O marido mata uma galinha, que ambos comem. As penas das asas são aproveitadas para ambos as porem na cabeça, a jeito de diadema, que conservam de manhã à noite.

Encontrámos ainda outras *tuhemba:*

Junto da cama da mulher moldam duas estatuetas de argila, uma de homem e outra de mulher, com os órgãos genitais avantajados. Atrás de cada *kahemba* [3] põem uma faca, que fabricam, de madeira, e, ao lado, um pequeno monte de argila.

Tukóku. — Consta de duas estatuetas de homem e mulher, de madeira, com cerca de 2 cm, que as mulheres trazem ao pescoço suspensas por um cordão de *missanga* a maior parte das vezes.

Tungonga. — Implantam no chão, lado a lado, dois paus, tendo nas extremidades, à vista, duas caraças de homem e mulher. Para proteger as esculturas, edificam uma casinhota *(nzuo riá tungonga)* [4] apoiada em três paus espetados no chão. Dentro está um *tchizau* [5] com cascas de *munda* [6], *mulêngu* [7], de *kangonga* [8] e água.

O nascimento obriga a certas práticas, algumas das quais, por se relacionarem com o tema deste trabalho, vamos indicar.

A parteira e as mulheres que seguram a parturiente fazem, na fronte, um traço horizontal com *pemba*. Só dois dias depois é que podem lavar-se.

---

(1) *Mukula* — *Pterocarpus angolensis* D. C.
(2) *Kasuâmu* — erva da *chana*.
(3) *Kahemba* — sing. de *tuhemba*.
(4) *Casa das tungonga*.
(5) *Tchizau* — pequena cabaça.
(6) *Mundo* — *Symphonia gabonenses* (Vesque) Pierre.
(7) *Mulêngu* — árvore do *muchito*.
(8) *Kangonga* — qualquer árvore tombada pelo vento.

No dia seguinte ao da queda do cordão umbilical, a criança é deitada numa esteira ou, na sua falta, num pano, fora de casa, debaixo do alpendre. A parteira mete na boca uns pós de *pemba,* folhas de *mumbumbuíji* e de *mufulafula* (1), cujo mastigado, a seguir, sopra por sobre a criança.

A mãe senta-se no sítio onde a criança esteve deitada e toma-a ao colo.

É a parteira que dá então o nome à criança, depois de acordo prévio do pai. Seguidamente, vai este à chana à procura de raízes de *mufulafula, tchisângu,* uma planta de que uma raiz atravesse um carreiro ainda em serventia, *musole* (2) e *mukósu* (3). Acendem uma fogueira debaixo do alpendre da casa. O homem senta-se junto dela e, do lado oposto, a mulher com a criança ao colo. Toma ele cada uma das raízes a começar pela do *musole,* depois a do *tchisângu, mukósu, mumbumbuíji* e *mufulafula* e passa-as pela fogueira a tocar a cinza. A mulher recebe-as do outro lado e volta a passar-lhas também pela fogueira. E isto se repete duas vezes. Seguidamente o pai raspa, com uma faca, as cascas das raízes. Uma parte dessa raspa, depois de macerada, é envolta, juntamente com uns pêlos de pénis dum cão, uns pedaços dos testículos dum bode, uma abelha, uma formiga e uma mosca, numa tira de pano que será presa ao filho à maneira de cinto; o macerado da outra parte é posto numa cabaça com *mukúndu* e óleo de palma. Depois, recebe o filho, que segura com a mão esquerda, e, com a direita, após o ter lavado com o infuso das raízes das plantas indicadas, besunta-o todo com o unguento da cabaça e prende-lhe ao cinto as *mahamba á muia* que a mãe usou na gestação.

Se o filho é varão, o pai faz-lhe uma pulseira da corda *(lukusa)* do seu arco. Se é fêmea, terá de fazer-lha com linha do comércio.

---

(1) *Mufulafula* — *Maprounea africana* Muell Ar.
(2) *Musole* — *Bombax reflexum* Sprague.
(3) *Mukósu* — *Albizzia gummifera* C. A. Sm.

Os filhos defeituosos e gémeos levam vida vulgar. «*É Nzâmbi quem manda*» — dizem a cada passo.

JOSÉ REDINHA afirma que os Quiocos procuram, por práticas mágicas, evitar os gémeos. Verificámos, porém, precisamente o contrário. Com efeito, a morte dos gémeos só pode ter como motivo remoto ou próximo a agressividade da Natureza. Se depois as condições ambientais são outras, então, poderá o misoneísmo da cultura teimar em manter vivas as tradições antigas. É justamente no culto dos gémeos que o culto mais primitivo do *eu* toma forma concreta.

Os frutos de *muhásu* (1) só os usa a mulher *(napasa)* que tiver dado à luz gémeos. O nascimento destes é celebrado com danças e cantigas à porta de todas as casas da aldeia. O rancho sai da habitação da *napasa* e, à medida que percorre todas as casas, vai engrossando. Todos os nativos da sanzala deverão presentear o casal com qualquer coisa.

A cantiga que ouvimos então foi a seguinte:

Mama napasa (2)
Ubuanga (3)

Nascidos os gémeos, o pai tem de meter em duas cabaças carne, peixe, *túmbi* (4), pássaros, cogumelos, *masenda* (5), *makósu* (6), secos, e de colocar as cabaças no sobrado *(tchisanje)* da casa, de lá só as retirando quando as crianças começarem a andar. Nesta altura, a mãe cozinhará o conteúdo das cabaças e toda a sanzala dele comerá (7).

---

(1) *Muhásu* — *Schrebera affinis* Lingelah.
(2) *Mama napassa* — mãe napasa.
(3) *Ubuanga* — fruto de *muhásu*.
(4) *Túmbi* — ratos do mato.
(5) *Masenda* — larvas comestíveis.
(6) *Makósu* — larvas comestíveis.
(7) O conteúdo das cabaças é prèviamente seco. Mas é sobejamente conhecido que os nativos comem muita carne em estado adiantado de putrefacção.

A *napasa* necessita até lá de cozinhar para si à parte, numa casa feita propositadamente pelo marido — a *masólu* (1) — , de trazer dois *ubuanga* (2) na cabeça ou na cintura e andar vestida com uma pele de *kai* (3). Só depois cozinhará onde lhe apetecer, tirará os *ubuanga* e os porá à cintura dos filhos e vestirá de novo os seus panos (4).

No caso de uma mulher dar à luz mas os filhos nascerem mortos, o marido vai consultar o adivinhador. Este poderá informar que é por causa do *muângi,* outra *hamba* diferente das que atrás ficaram descritas. O marido lança numa cabaça cascas de *munda* (5), *de muvuma* (6) e *mulombe* (7) e água. Põe a cabaça no capim, dentro da *nzuo riá hamba* (8), fora da sanzala. Chama a mulher. Esta aproxima-se e a pouca distância da *hamba* espera. O marido vai buscar a cabaça e deita sobre a mulher, inclinada, o infuso. A seguir, fricciona-a com folhas de *tchikúku* (9) e cascas de *musasa* (10) maceradas no gral.

A mulher regressa à sanzala e estende-se na cama. O marido entra em casa e ela imediatamente se levanta e sai. Ele espeta, então, dois pequenos paus de *muhonga* (11) e de *mukula* (12) em forquilha, no piso da habitação e faz duas *kata* (13), em cadeia, que dependura em frente da porta da cubata.

---

(1) *Masólu* — Também dão este nome a uma *hamba* que pode ser feita para toda a mulher grávida e que atrás fica descrita.

(2) Frutos de *Schrebera affinis* Lingelah.

(3) *Kai* — *Sylvicapra grimmia.*

(4) Quando a mulher está dentro da *masólu* só poderá trazer panos brancos.

(5) *Munda* — *Symphonia gabonensis* (Vesque) Pierre.

(6) *Muvuma* — *Mitragyne stipulosa* Kuntze.

(7) Mulombe — *Daniellia Oliveri* Hutch. e Daltz.

(8) *Casa da hamba.*

(9) *Tchikúku* — *Ochthocosmus candidus* (Engl. e Gilq.) Mall. F.

(10) *Musasa* — *Cussonia angolensis* Hiern. (?)

(11) *Muhonga* — árvore da *chana.*

(12) *Mukula* — *Pterocarpus angolensis* D. C.

(13) *Kata* — argola de capim.

A mulher, durante muitos dias, não poderá tomar qualquer refeição sem primeiro pôr um pouco de comida na *kata* e trará preso à cintura um cordel com dois *masáku* (embrulhos), um de pele de *ngele* (¹), e outro de *mukôndu* (²), um dos quais contém *pemba* e outro *mukúndu* e ambos raízes de *mukuângu* (³) e folhas de *muiemaema* (⁴).

Estes amuletos passarão para a criança logo que nasça.

8.2.4.2 — *Doenças e morte.*

Os Quiocos atribuem as doenças e a morte a causas de duas ordens: natural e sobrenatural. Os agentes naturais incluem-nos em dois grupos: um ordinário e outro extraordinário (traumatismos, acidentes e *uanga* físicos (⁵). Os *uanga* físicos apresentam-se por vezes combatíveis eficazmente por processos terapêuticos. Certos purgantes e vomitórios mostrar-se-ão eficazes quando aplicados a tempo. Os agentes sobrenaturais são as *mahamba* e os *uanga* mágicos.

Também os Quiocos quase sempre se preocupam com as causas remotas apenas, e não com as causas segundas, e por isso — como o Prof. ANTÓNIO DE ALMEIDA afirma dos Bijagós — «não responsabilizam os agentes exogéneos e endogéneos de índole material (imediatos) (⁶) pela causa das suas doenças» (⁷) «ordinárias». Neste caso, irão logo à primeira causa — *Nzâmbi*. Se a doença for de natureza ordinária, dirão que provém de Deus. Desta maneira, *Nzâmbi*, como origem das doenças, reserva-se apenas para a ordem das causas naturais, do grupo das doenças ordinárias. As causas extranaturais são de natureza pura-

---

(¹) *Ngele* — *Heliosciurus* sp.

(²) *Mukôndu* — *Myonax sanguineus.*

(³) *Mukuângu* — *Memecylon flavoriens* Dak.

(⁴) *Muiemaema* — arbusto da *chana.*

(⁵) Os Quiocos sabem muito bem que os venenos são os melhores feitiços.

(⁶) O parêntesis é nosso.

(⁷) *De Medicina Gentílica dos Bijagós.*

mente mágica e relacionam-se sòmente com os males estritamente funcionais.

Embora esta tentativa de sistematização pareça à primeira vista desconexa ou contraditória na sua terminologia, julgamos, no entanto, ser a que, na verdade, melhor se coaduna com a mentalidade quioca. E, por isso, propositadamente se empregou o termo «extranatural» para ficar de lado *Nzâmbi* — a primeira causa. É que Ele actua por intermédio dos agentes naturais, ou, com mais precisão, permite a actuação desses agentes. Assim os nativos (muitos deles) reconhecem que, se forem picados pela mosca tsé-tsé *(karímu)*, poderão contrair a doença do sono; que, se apanharem chuva e enxugarem a roupa no corpo, haverá possibilidade de terem tosse e febre; sabem que terão que evitar o contacto com os leprosos, com os sarnosos... Mas essas doenças são de *Nzâmbi* só porque as permite. No fundo há de Deus uma noção que se aproxima muito das crenças cristãs. Por vezes, quando dizem que a doença é de *Nzâmbi*, pretendem convencer que, na sua etiologia, o homem não interveio de maneira pecaminosa. Por exemplo, o caso da blenorragia. Se um quioco faz da sua blenorragia tal afirmação, quer fazer crer a toda a gente, sobretudo ao seu cônjuge, que não foi no adultério que a contraiu. Mas, tão bem como ele, todos sabem o que se passa. Aquela expressão constitui uma *instituição* colectiva que todos, por motivo de bem provável conveniência, não sentem coragem de pùblicamente desmentir. Bem ao contrário, têm vontade de manter, porque dessa moléstia ninguém está livre e, então, hão-de gostar que os acreditem.

As afecções dos intestinos e dos órgãos sexuais são em geral atribuídas à acção maléfica da ténia e lombrigas.

Há quem diga que os Quiocos são fatalistas, no sentido de eles próprios julgarem o seu destino traçado. Não é verdade. Com efeito, preocupam-se pouco com a vida para além do túmulo. Mas o Quioco tem uma noção perfeita do valor da sua inteligência e da sua liberdade. Devemos enquadrá-lo no seu ambiente: natureza relativamente pródiga, poucas necessidades, instituições sociais específicas e magia fácil. De resto, o nativo nunca abdicou inteiramente da sua personalidade,

nem mesmo no primitivismo da vida tribal. Se o vemos pouco previdente, pouco preocupado com o futuro, é no seu ambiente tão característico que devemos investigar a razão de tais procedimentos. Uma predestinação natural, quer nesta como na outra vida, deveria ser o que mais se coadunaria com a feição e ambições dos Quiocos, mas eles não acreditam nela.

Nem as *mahamba* actuam de uma maneira fatal. O Quioco pode prevenir a sua acção: bastar-lhe-á fazer as *mahamba* tradicionais da família e guardar com carinho certos objectos que porventura tenha herdado dos seus maiores.

O nativo, logo que dá conta da doença, se ela for funcional, procura o adivinho; se orgânica, faz logo os seus remédios ou vai ao médico. O *adivinho,* muito esperto normalmente, observa e escuta antes de pegar do seu *ngômbu.* Se a doença se apresentar puramente nervosa e com probabilidade de por si se curar, diz logo que é a *hamba* a sua causa. Doutra maneira, aconselha a feitura da *hamba* à mistura com a medicação do *mbuke,* ou de si próprio se os seus conhecimentos de *medicina* lho permitirem.

O tratamento mágico de certas afecções poderia levar-nos a conceber que a *hamba* penetra no corpo do doente, mas o que realmente parece é ela ir apenas em «visita» ao enfermo sem penetrar. A «visita» da *hamba* provoca a doença, mas a doença já não constitui a *hamba.* É uma possessão dum tipo especial.

O exorcismo (se assim quisermos chamar-lhe) pelo *tan-tan* do tambor (o método clássico) não é praticado pelos Quiocos. Os tratamentos mais vulgares consistem na feitura das *mahamba* nas encruzilhadas, no agitar dos guizos e na preparação das *mahamba* específicas, quase sempre num ambiente nada barulhento. Nos dois primeiros, há normalmente melodias de encantação. Mas a música é pouco incisiva para poder provocar no doente um estado forte de exaltação nervosa. Só uma predisposição e uma crença forte nos bons resultados poderão, com ela, levar o doente a uma sugestão hipnótica capaz dum desdobramento de personalidade: a pessoa *visitada* e a *hamba visitadora.*

Das doenças pròpriamente orgânicas, os Quiocos têm de algumas uma noção de contágio tanto quanto possível certa. Mostram-se altamente contagiosas — segundo eles — a *kalunga* (lepra), *tchikonha* (epilepsia), *kasele* (blenorragia)), *kauenha* (boubas), *kuíta manhinga manzúlu* (epistáxis), *kana-nzúnzu manhinga mu kânua* (hemorragia da boca)... [1].

É referindo-se à morte que citam o provérbio: «*Mukúri uá Nzâmbi nakurifotela*» («A dívida de Deus tem de ser paga»). À morte ninguém foge. A doença e a morte dadas por Deus enquadram-se no sentimento e na crença que a lenda narrada pelo soba Capambo traduz.

8.2.4.3. — É na própria cama do defunto que o levam para a tumba. É deitado de lado e amarrado com uma corda de junco, tendo por debaixo da esteira um ou dois cobertores se ele ou a família os tiver. O vestuário que o acompanha vai desde a mais vulgar tanga aos melhores panos, consoante a riqueza dele ou da família extensa a que pertenceu. Em tempos mais antigos, o cadáver do soba caçador era transportado em cima de espingardas: uns pegavam nos canos, outros nas coronhas.

Ninguém poderá dormir ou dormitar junto do cadáver.

O coval é rectangular e, por causa das raposas e hienas, mais profundo que na Europa. Crêem que as caveiras, quando desenterradas por estes animais, se mudam dum lugar para outro e podem infestar os ventos que sopram sobre as aldeias levando a doença e a morte.

A campa dos sobas é vedada com paus verdes de *mukúmbi, musua* [2], mandioca e canas, paus que muitas vezes rebentam. No chão, põem uma bacia, um prato, uma garrafa...

O ataúde é preso por cordas a um pau que dois homens transportam à maneira de tipóia. Se o defunto deixa filhos, nesta ocasião, estes agacham-se por debaixo do cadáver e deixam que uma pessoa

---

[1] EDUARDO DOS SANTOS, *Sobre a «Medicina» e Magia dos Quiocos*, pp. 33 e segs.

[2] *Musua* — *Ficus Welwitschii* Warb.

deite uma caneca de água sobre ele e lhes escorra sobre as cabeças. Cortarão depois uma tira dum pano usado em vida pelo morto e, se ainda pequenos, pô-la-ão ao pescoço durante dois dias, se grandes já, usá-la-ão presa ao cinto à frente e atrás de modo a passar-lhes por entre as pernas.

A morte do soba exige a dança denominada *mucheta;* para outro qualquer mortal é a *kapinjisa*, mais modesta mas nem sempre menos frequentada e animada. A música, pelo ritmo dos tambores, pela melodia das vozes e pela exuberância da mímica, impregna a todos de uma mística que nos grandes actos da vida conduz a dança a um ritualismo obrigatório. A dança traduz a alegria como a tristeza, a cupidez como o amor, a ânsia como a gratidão, a coragem como o temor, a virilidade do homem como a graciosidade da mulher, a impetuosidade como a tranquilidade de espírito. Dela poderá dizer-se o que LÉVY-BRUHL escreveu do tambor: «...tem... independentemente do seu efeito psicológico, bem conhecido dos indígenas, uma acção mística própria». «Exerce uma influência sobre as disposições dos seres invisíveis como sobre os humanos. É assim o acompanhamento obrigatório de todas as cerimónias em que o grupo se acha em contacto com as forças sobrenaturais invisíveis, esforçando-se por incliná-las em seu favor. Do ponto de vista místico, é um elemento indispensável do material mágico-propiciatório» (1).

Um dos cânticos mais repetidos no óbito dos sobas é este:

«*Lúmbu é, lúmbu é, lúmbu é*
Lúmbu kuata muana (2)
Lúmbu ria-mu-zenga (3)
Lúmbu káchi kúri muana» (4).

---

(1) Citação de ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, p. 136.

(2) «O ama-seca pega na criança. Quase sempre é um miúdo que faz de ama-seca».

(3) «O ama-seca está a pegar-lhe mal».

(4) «O ama-seca quer ir à mãe».

O ama-seca —cantam— quer ir à mãe e não quer tomar conta da criança.

Sobre a sua interpretação, talvez possa comparar-se o soba a um ama-seca que cuida, contrafeito, do seu povo e deseja voltar para Deus.

Como atrás se disse, nem toda a gente pode acompanhar o funeral. As mulheres nem sequer podem olhar o cadáver do marido nem tão--pouco comer até ao seu enterramento. Todo aquele que cometeu adultério com o cônjuge sobrevivo também não pode olhar o defunto. De regresso do cemitério, todos têm de ir ao rio lavar-se, bastando, àqueles que não puderam ou não quiseram acompanhar o cadáver, mordiscar, nessa altura, um tubérculo de mandioca propositadamente colocado à porta da casa do defunto, casa que seguidamente destroem e a que deitam o fogo. Os filhos, se o defunto os deixa, devem também agora pintar todo o corpo, de alto a baixo, metade com *mukúndu* e macerado de carvão e carolos calcinados, metade com *pemba*. Só três dias depois é que poderão ir ao rio lavar-se.

No dia seguinte, logo de manhã, um homem da aldeia vai à *chana* em busca de cascas de *musúngua* (1). Toda a sanzala se reúne, mal ele chegue. Os homens acorrem cada qual com a sua arma. Uma mulher pila no gral as cascas e um homem deita nele, depois, uma porção de água. Toda a gente faz com o infuso um traço na fronte e nos braços e toca a dançar. À falta de uma cabra, cozinham uma galinha e todos comem, contentando-se com o pouco ou muito que lhes caiba.

Se o morto deixa viúvas, são elas acompanhadas ao rio, neste dia, pela viúva mais velha da aldeia. Ali tomam banho e de lá saem para uma encruzilhada de carreiros onde já está colocada a porta da casa do defunto. Sentam-se numa extremidade dela e deixam que à outra extremidade lancem o fogo. Em certo momento, levantam-se e regressam à sanzala. A família do defunto faz então, para elas, uma casinhota *(nzuo riá ngúngu)*, onde terão de dormir quatro noites seguidas. Para completar o ritual terão ainda de ser fumigadas, na *tchiota*, com folhas a arder de *mumbumbuíji*. Depois de receberem da família do

---

(1) *Musúngua* — *Cobretum laxiflorum* Welw.

defunto uma pulseira (de algodão e de algumas contas de missanga) e uma galinha, podem regressar à sua aldeia.

Durante os dois ou três próximos meses não poderão casar nem ter relações sexuais seja com quem for. Antes de contraírem novo casamento, terão de praticar o coito ritual de purificação: aproveitarão a passagem de qualquer desconhecido; chegam-se a ele, oferecem-lhe tabaco, a seguir comida, depois o resto... E, mal começam o acto sexual, rebentam o cinto interior (que usavam em vida do defunto marido), deixam-no cair e libertam-se pressurosas do homem. Este, mais atemorizado que desconsolado, acorre a um *mbuke* e sujeita-se a melindroso tratamento, se não quiser contrair a doença do sono. Todavia, há-os que, já conhecedores da *impureza* da viúva, se agarram a ela e consumam o acto, ficando desta maneira ilesos e *puros* como antes e não estarão obrigados a qualquer pagamento. E a viúva então, proibida de exigir ou aceitar mesmo a mais insignificante dádiva, terá de aguardar melhor oportunidade para descarregar num incauto viajante toda a sua sujidade (*majíu* — como dizem) ou, se já desesperada, pegar num tubérculo de mandioca, à feição, tirar-lhe a casca e, na beira dum rio, praticar com ele um ritual onanista, e ali despir e abandonar os panos e o cinto antigos. Por aquele sítio nunca mais poderá passar.

Com os viúvos sucede coisa parecida. Agora terão eles de consumar o coito lustral ou, na chana, proceder a um cerimonial masturbante num morro de salalé que prèviamente esburacam com uma faca e tomar um bom banho no rio mais próximo. Também não poderão ter relações sexuais, salvo o caso de acima, durante um a dois meses, ainda que sejam polígamos.

As crianças de pouca idade são — como se disse — sepultadas atrás da casa da mãe, debaixo do alpendre. O óbito não é acompanhado do cerimonial atrás descrito, por ser ele exclusivo dos adultos. Durante duas ou três semanas, não podem os pais praticar o coito. Dormirão juntos sem, contudo, se possuírem. A avó (mãe da mulher) recebe a caneca *(tchirísu)* pela qual a criança bebia e leva à filha uma galinha que, cozinhada findo o período do nojo, é comida toda por marido e mulher, os quais nessa noite terão de dormir juntos. Na manhã seguinte,

o homem corta à mulher um pedaço de cabelo, atrás e à frente, e não pode ela, até ao nascimento de outro filho, cometer adultério sob risco de nunca mais conceber.

Só os que foram ao *mungonge* poderão, na morte, ter *kariângu*. É ele designado pelo soba da sanzala, de entre os também submetidos àquele rito. Espeta na cabeleira umas penas de galinha e, a cobrir-lhe as partes vergonhosas, veste apenas uma faixa de pano, e por cima um resguardo de folhas de *mutúndu* [1] presas pelo pecíolo a um fio. Este aspecto burlesco do *kariângu*, que aos mais ligeiros movimentos deixa ver uma boa parte das nádegas, provoca a risota até dos mais sisudos. Mas a ninguém é permitido rir-se durante a velada do cadáver, e, se o *kariângu* nota, tomará isso à conta de injúria sua e vai dali à busca de uma galinha ou de uma cabra. Conforme as circunstâncias, dá uma bordoada neste ou naquele animal, e o autor da risada que pague ao dono. Só os homens submetidos ao *mungonge* e os filhos do defunto, se os tiver, poderão comer dessa carne.

Tem a seu cargo a fricção do cadáver com o infuso de folhas de *muehe* [2] e de farinha de mandioca, para lhe combater a rigidez muscular. Toda a noite, tocará *sângu* [3] junto das viúvas.

No funeral, é ele quem vai à frente a cantar e a tocar as maracás. De regresso à aldeia, arranca a porta da casa do defunto e faz sentar nela as viúvas, ao lado de uma pequena fogueira ateada de vez em quando, com paus retirados da mesma cubata. As mulheres terão de permanecer ali, em silêncio, até de manhã. Qualquer coisa que desejem terão de a pedir, em voz baixa, ao *kariângu*.

Durante três noites consecutivas há batuque e, numa delas, o *kariângu* põe-se a cantar bem alto para chamar o *muinda* [4]. Este, encostado a uma árvore, responde-lhe procurando imitar o pio de certas aves com umas folhas de palmeira *karima*. Depois, aparece e todos

---

[1] *Mutúndu* — *Afromomum Daniellii* K. Schum.

[2] *Muehe* — *Hymenocardia acida* Taul.

[3] *Sângu* — maracás.

[4] *Muinda* — homem das andas.

cantam tamborilando os *ngoma*. Adianta-se o *muinda* e arranca a *kasonga* (ou *muchínji*) (1) do alto da casa do defunto e esconde-a no mato.

Para completar o cerimonial, o *kariângu* recebe, pelos seus serviços, uma galinha ou um cabrito dos familiares do morto.

Quando o *muanangana* entra em coma, dois ou três rapazes entram-lhe em casa e torcem-lhe o pescoço até partir a coluna vertebral. Com uma machada, cortam-lhe os braços, as pernas e a cabeça, a sepultar em separado em covais abertos na nascente dum rio (2). As mulheres não podem ver o cadáver, esquartejado ou não, ou saber da sua sepultura. Entre os Lundas, o *muanangana* era enterrado com duas crianças vivas, rapaz e rapariga.

Os pertences deixados pelo morto não podem ser divididos sem primeiro se proceder ao seguinte ritual:

Os homens vão à caça. Um animal é aberto e todos recebem um pouco das suas entranhas. Um por um, colocam sobre um pequeno morro preto de salalé uns pedacitos do seu quinhão. Seguidamente, todos os pertences do defunto e o morro de salalé são borrifados com o sangue do animal. Depois disso, já a herança pode ser repartida.

Se o defunto deixa uma espingarda, é encostada à parede de uma casa, de coronha para cima, e ninguém poderá caçar com ela sem decorrerem dois ou três meses.

O soba caçador, em tempos recuados, era enterrado com um cano de espingarda que, se comprido, poderia sobressair da campa. Pela abertura, era entornada uma caneca de maruvo e por cima do coval espalhavam mandioca e ginguba.

Sempre que morre um circuncidado, é o seu cadáver deposto no chão, fora da casa. O soba, adiantando-se então, dirige-se a ele nestes

(1) *Kasonga* — uma mão-cheia de capim, de raízes para cima, em forma de bastão, que enfeita o cume da cobertura. Se as duas águas, a anterior e a posterior, são trapezoidais, o enfeite toma outra forma e o nome de *muchínji*.

(2) É daí que autores mal informados querem ver em certos ritos deste povo a existência de bosques sagrados, quando, na verdade, é apenas o respeito pelas sepulturas dos seus maiores.

termos: «*Não sei quem te matou. Vamos pegar em espingardas e ver se matamos uma ave. Se matarmos, está nesta mesma sanzala o feiticeiro que te envenenou; se não, ou tiveste morte natural ou foste morto por alguém de outra sanzala. E chamaremos o táhi para adivinhar*» (1).

Em qualquer dos casos, o adivinhador é chamado a intervir. Se ele indigita algum dos presentes, este tem direito de exigir a prova do *muáji* (2): todos têm de pegar numa galinha e deixar que o *táhi* lhe deite no bico, com a ajuda de uma folha, um pouco de macerado de cascas de *muáji*, empurrando com uma porção de água. Será o feiticeiro aquele cuja galinha morrer e terá de indemnizar a família do defunto com cabras, galinhas, panos... Pode dar-se o caso de todas ou nenhuma galinha morrer. Mas o *táhi*, que sabe o que faz, até por uma questão de brio profissional, cuidará de que só uma ou nenhuma galinha morra... É ele que traz consigo o pequeno gral no qual se obtém o macerado, é ele quem procura as cascas de *muáji*, é ele quem as pila, quem as administra...

Esta prova dos pássaros é exclusiva da morte dos circuncisos.

8.2.5. — *Espíritos.*

É difícil fazer uma classificação dos espíritos deste povo. Sem grande rigor poderá, para sistematização, aludir-se a três classes: a das *mahamba* da família extensa, da aldeia e da tribo, a dos *akíchi* e a dos *ipúpu*.

8.2.5.1. — Pelo que atrás ficou dito se conclui que a *hamba* é sinónimo muitas vezes de espírito, da alma dos consanguíneos, no âmbito da família; dos sobas e *mianangana*, no âmbito da sanzala e da tribo.

---

(1) A adivinhação pode fazer-se por vários processos: *ngômbu* (açafate de junco com um sem número de pequenas peças), pelo cabo da enxada (ou machado), pelo corno de *nvúri*, pelo espelho e copo de água...

(2) *Muáji* — *Erythrophloeum Le-Testui* A. Chev.

Essencial e materialmente, ela resolve-se na reconstituição dos pertences dos defuntos. Mas, porque o nativo nem sempre sabe identificar o *meu* do *eu*, pode a *hamba* confundir-se com o espírito do seu possuidor. O *mukú* dos mortos poderá vir à terra avivar a sua memória aos vivos. Àqueles que os esquecem podem trazer a morte, a doença, as dificuldades na pesca, na caça, na agricultura... É necessário fazer então as *mahamba* para os *jimúku* (1) cessarem a sua acção malfazeja ou impeditiva do «bem-estar», da vida, do curso normal dos acontecimentos.

8.2.5.2. — O *mukíchi*, quanto a nós, deve entender-se como uma instituição criada para disciplina das crianças e mulheres no «comportamento tradicional da tribo ou sujeitá-las indirectamente à autoridade das grandes». Corresponde mais exactamente ao fim moralizador e pedagógico tão geral a todos os povos como é o da instituição do papão.

De início, deviam alguns fazer as suas máscaras, usá-las e exibi-las. Com o andar dos tempos, foram elas, numa imitação e simbolismo mais ricos, acompanhadas de vários adornos, e ganharam tipicidade. O dançarino tornou-se profissional e, morto ele, pela função social da máscara, foi ela entregue aos cuidados e mesmo à veneração dos herdeiros. E assim temos o *mukíchi* tornado *hamba* com toda a sua mística e complexo mágico e religioso.

Por estas razões, fazer uma enunciação completa dos *akíchi* é impossível. Em Camissombo, houve ainda há pouco tempo um dançarino famoso de nome *Tchinhama*. Usava ele uma máscara toda da sua imaginação e uma vestimenta de ráfia tão bizarra como ele. Morreu e o *mukíchi* recebeu o seu nome e lá anda pela Lunda numa homenagem simples ao pobre *Tchinhama*. Falaram-nos de uma série de *akíchi*: «*katala, katóiu, mukíchi uá puó, tchuhôngu, mungenda, súmbu, tchindombe* (ou *tchieu*), *kátua, tchikúngu, tchikunza, ukóku, kambala,*

(1) *Jimúku* — pl. de *múku*.

mbuembuêtu, tchitelela, tchinhanga, nakajímu, tchitamba, kambúlu, kapende, ngombe, ngúlu...

Tanto da predilecção das mulheres é o *mukíchi uá puó* [1] que dança imitando os movimentos coreográficos e trejeitos femininos.

O *kambala* é hoje raro. Usa uma máscara enorme presa aos braços por cordas e o bailarino receia que, no frenesim do ritmo, a deixe cair diante sobretudo das mulheres e dos miúdos.

O *kambúlu* não dança. Traz no braço um feixe de pequenos paus que volta e meia atira contra os espectadores.

O *nakajímu* imita uma mulher grávida. Não dança e procura apenas reproduzir o andar das grávidas.

Os *tchinhanga, tchikúngu* e *tchikunza* são *akíchi* da circuncisão e não dançam por isso. Aqueles que os vestem têm de ser parentes próximos dum soba. Em tempos não muito longínquos, cometiam eles nas sanzalas os maiores abusos. Os *ikolokólu* [2] tinham de os manter amarrados a uma árvore. Podiam dar com o *mukuale*, enorme facalhão, na cabeça dos que deles não fugissem. Actualmente sujeitam-se a apanhar forte tareia se cometerem qualquer diabrura, mas ainda não perderam o hábito de exigirem uma cabra, ou uma galinha ao menos.

Tupende [3] são todas as caraças esculpidas por um indígena de nome *Pende* que vivia no Congo ex-Belga. Pintava ele todas as suas produções com um infuso de raspas de cascas de *kakula.*

---

[1] *Mukíchi* da mulher. Também chamado, mais modernamente, *mukíchi uá muana púo* (*mukíchi* da jovem mulher).

[2] *Ikolokólu* — padrinhos dos circuncidandos.

[3] *Tupende* — pl. de *kapende*.

O *katala* usa na cabeça uma *kapapa* (máscara feita de uma armação de junco, revestida de panos, resinas, caulino vermelho e branco); no corpo, uma vestimenta vulgar de ráfia revestida de pedaços de peles de *kai*.

O *kátua* é todo ele vestido com uma malha inteira de ráfia sem quaisquer aberturas para os olhos, ouvidos ou boca. Por cima, veste um *nzômbu* (1) dos circuncidados. Este *mukíchi* — dizem — não tem olhos, boca e ouvidos e por isso não responde a qualquer pergunta que se lhe faça. Só acena com a cabeça e faz sinal batendo com duas varas uma na outra. Normalmente, dança no início de qualquer festa da circuncisão.

Ninguém, a não ser o dono, pode mascarar-se com a caraça dum *mukíchi*. É uma ofensa grande para o seu proprietário. Pode este *fazer* mesmo uma estranha mistela que permite à máscara *aderir* à cabeça de quem, sem devido consentimento, a use. E só ele *poderá* conseguir que o ofensor dela se liberte.

Nenhuma mulher, a não ser a *namuári* do *nganga-mukanda* na circuncisão, nenhuma criança poderá identificar o dançarino ou olhar as caraças e vestimentas despidas.

Os conhecidos dançarinos, pelo malabarismo dos gestos e movimentos, são muito cobiçados das mulheres...

8.2.5.3. — Talvez possamos traduzir *tchipúpu* por *fantasma*. Pela descrição de muitos *espíritos* se vê a preocupação de, por receio deles, se disciplinar as relações sociais.

Vários nativos nos descreveram, duma maneira concreta e bastante pormenorizada, experiências feitas com *ipúpu*. Evidentemente que foram vítimas de alucinação, a qual, os dados o mostram, se liga sempre a ideias já concebidas. Ninguém pode ver um *espírito* sem ter dele antes a representação.

---

(1) *Nzômbu* — tanga de fibras de cascas de *muzômbu*, grande trepadeira do *muchito*.

Indicamos aqueles de que obtivemos conhecimento:

Kalúlu. — É o *espírito* dos nado-mortos, das crianças recém-nascidas e mortas pelo *nganga* ou dos filhos da *kahanda*. Sai da sepultura, entra numa toca e recebe o corpo de pássaro e cabeça humana. Come cobras, lagartixas...

Se é descoberto por um nativo, tem este de proceder a determinado ritual mágico: ir a uma sepultura, retirar dela ervas e macerá-las no gral; procurar depois o *kalúlu*, matá-lo, queimá-lo, macerá-lo e reduzi-lo a pó. É este pó que entra num sem-número de *mahamba* e feitiços.

Não encontrámos nenhum quioco que tivesse descoberto um *kalúlu* e tivesse procedido a tão excêntrico ritual... Mas o pó vendia-se e vende-se melhor lá do que cá, nas feiras, a banha da cobra. Lá como cá, que interessa que seja autêntico pó de *kalúlu* ou verdadeira banha da cobra?

Mas é bem possível que a crendice quioca possa levar alguém a desenterrar as crianças e queimá-las, macerá-las... As mães, por causa das raposas e hienas, e talvez por isto, enterram atrás da casa, debaixo do alpendre, os filhos que morrem de tenra idade.

É provável que a instituição do *kalúlu* ande de facto ligada ao dever de as mães dedicarem aos filhos os melhores carinhos e cuidados nos primeiros tempos e à proibição de os maridos lascivos abusarem das mulheres impúberes (1).

Kapuakala. — Aquele que for a enterrar vestido apenas com uma pele de *kai* tornar-se-á *tchipúpu* e vagueará pelos caminhos, matando quem encontrar.

É o que os maus receiam: serem levados para a tumba com uma pele de antílope. O *nganga* teme que as suas vítimas ou familiares delas lhe vistam no funeral uma pele de *kai*. É isto *espírito*, portanto, o temor e o castigo dos maus.

---

(1) Como se sabe, as mulheres casam muito novas.

Kátua. — É um feitiço constituído por uma estatueta de madeira vestida de *mukíchi*, com uma cavidade no ventre que o *nganga* preenche com um pouco dum coração humano, um pedaço de carne de *kalúlu* e um olho de *kanjíri* (1) e tapa com seiva de *mupáfu* (2).

O feiticeiro põe na mão do *kátua* um cacete ou uma lança e ordena-lhe que mate determinada pessoa. Mas a prudência aconselha o *nganga* a que, para o que der e vier, ministre antes uma boa dose de infuso de *muneke, muáji* ou outro veneno mais activo.

Kavúmbu. — Têm certos feiticeiros poderes mágicos de fazer *ressuscitar* os mortos com pôr-lhes nos olhos goma de *mupafú*... Ressuscitam mas não falam. Vivem e trabalham para o feiticeiro *taumaturgo*. Caçam e pescam. Habitam uma casa *(pânzu)* escondida no capim.

O *kavúmbu* foi o excesso a que levou o segredo com que decorre a *mukanda*. Um *muanangana* podia tomar um *kandanje* às ocultas e dá-lo por morto. Perante os outros, deixaria de existir. Tornar-se-ia um autêntico escravo, com a agravante de, no caso de aparecer alguém, ser julgado um *espírito* terrível.

Kúngu. — Crêem os Quiocos ser um pássaro enorme, que ao aparecer nas sanzalas provoca sempre a morte de alguém. É de origem extra-humana.

Anda ligado ao pipilar de algumas aves de mau agoiro.

Manguângua. — É uma escultura de madeira à semelhança dum cão. Quando uma mulher dá à luz um nado-morto, o *nganga* desenterra o cadáver, tira-lhe o coração e com ele faz a carga mágica que anima a escultura. O *manguângua* chora como uma criança. Mata quem encontra.

Pode dizer-se deste espírito o mesmo que se disse do *kalúlu*.

---

(1) *Kanjíri — Lonchura cucullata.*

(2) *Mupáfu — Canarium Schweinfurthii* Engl.

Muângi. — Há duas espécies de *miângi* (plural de *muângi*): um de natureza humana e outro de natureza extra-humana. O primeiro é um *espírito* de *tamanho natural* e *hamba* de geração; o segundo é gigante. Se este encontra alguém, puxa da sua moca e dá-lhe uma cacetada fatal. Tem um só braço, um só olho (como o ciclope de Ulisses...), cabelos compridos e desgrenhados.

É o génio das florestas e padroeiro dos caçadores.

Muinda. — Vai um feiticeiro ao *muchito* e corta umas varas de junco. Com elas prepara um ingrediente que aplica nas plantas dos pés. À noite — crêem — sai o *nganga* de casa e começa a caminhar, tão alto como se tivesse andas. Com um só passo, cruza o rio mais largo. Mata quem adrega encontrar.

Mujângi. — É uma criança de colo morta pelo *nganga*. Tem a cabeça descomunal, olhos grandes e cabelos compridos. Vagueia pelos caminhos em busca do feiticeiro para vingar a sua morte. Luta desta forma: agarra-se ao adversário e aquele que for ao chão é quem *morre.*

O *mujângi* é um freio às actividades criminosas dos feiticeiros.

Musanguke. — É *tchipúpu* do *muanangana*, parecido com o leão. É o *espírito* de todo o *muanangana* cujo cadáver for a enterrar inteiro [1].

O soba tem inúmeros deveres para com a sua gente. Deve cumpri-los com perfeito sentido de justiça e igualdade de todos. Este *espírito* deve certamente destinar-se a disciplinar as suas funções e incumbências.

Musungia. — É um *kandanje* morto, enterrado e, a seguir, exumado e ressuscitado por um caçador que o torna seu ajudante na caça.

---

[1] Atrás se viu que os *mianangana* (plural de *muanangana*), depois de mortos, são esquartejados à machadada e os pedaços distribuídos por vários covais.

Vive numa palhota, escondido no mato ou na toca duma velha árvore. O *musungia* morre quando o seu dono.

Mutálu. — Aqueles que em vida foram perfeitos velhacos poderão, depois da morte, tornar-se neste *tchipúpu* que aparenta com as raposas esbranquiçadas.

Mutambieka — É um espírito dum caçador que, indo ao muchito, se perdeu e morreu de fome. Por causa disso, a constante preocupação deste *tchipúpu* é procurar mel para comer. Anda munido também dum cacete *(punha)* com o qual bate nas árvores para descobrir os favos de mel. Ao ser batido, se o tronco tem colmeias, têm as abelhas de sair e fugir. Então, o *mutambieka* agarra do machado, corta o tronco e extrai o mel.

Mata quem encontra e, se um quioco encontrar favos abandonados por este *espírito*, já sabe que perderá o seu caminho, morrerá de fome e ficará *mutambieka.*

Talvez se destine a prestigiar a profissão de caçador. Com efeito, o bom caçador é pessoa respeitada e admirada na sociedade quioca. A profissão mais cobiçada é a de caçar. Apesar da fama de que goza esta tribo, os bons caçadores são raros. Matar nas queimadas isso é coisa vulgar. Matar nas chuvas, isso sim, é que é próprio do verdadeiro caçador.

Tchieie. — O ferreiro, quando for a enterrar junto da nascente dum rio e o fizerem acompanhar do *métu* (maça maior) e do *kaúlu* (maça menor) converter-se-á neste *tchipúpu.* É um fantasma luminoso sem perigo para os vivos. Contudo, não é *espírito* em que qualquer ferreiro deseje tornar-se, e daí, pensamos, a sua função, a de disciplinar o *fúri* (1) de modo a exercer a profissão em proveito de todos. Todo o homem adulto almeja possuir uma espingarda. O bom ferreiro tem sempre que fazer. Mas não vá ele trabalhar apenas para

(1) *Fúri* — ferreiro.

os mais influentes e endinheirados, mas para todos, por ordem das encomendas.

Tchikúngu. — Há dois *ikúngu* (plural de *tchikúngu*): um da *mukanda*, outro do *nganga*.

Para a feitura do último, mata o *nganga* uma pessoa a quem tira o coração, que, seco ao sol, macerado e reduzido a pó, introduz num chifre de cabra. Na cabeça duma estatueta de madeira é este chifre espetado pela ponta. Envolto em seguida todo o tronco da escultura por uma teia de algodão, é este *feitiço*, depois de salpicado e bezuntado com ingredientes, só pelo *nganga* conhecidos, capaz de *correr* com a velocidade do pensamento e matar seja quem for.

Claro está que, quando o *nganga* quiser matar à distância, terá de sair dos seus cuidados, e fazer tomar à vítima qualquer produto venenoso ou pedir a alguém que nisso o substitua.

Tchikungúlu. — É uma escultura dum mocho a que o *nganga* dá vida depois de lhe introduzir, numa cavidade, pedaços de coração de alguém que propositadamente matou e uma infusão tão estranha como todo o *tchipúpu*. O *tchikungúlu* pia e nenhum mal causa aos homens. Enfim, um devaneio do feiticeiro *brincalhão*... e *todo-poderoso*...

Tchimbinda. — *Tchimbinda* é a designação que dão a todo o que não tiver crescimento normal. Quando morrer, ficará *tchipúpu* errando pelo mato. Não faz mal aos homens. Pelo contrário, foge de quem o descobre.

Esta instituição parece levar-nos a concluir que só os homens válidos são considerados os verdadeiros membros da tribo. Não é que os loucos, os aleijados, não mereçam toda a ajuda e cuidados. Mas eles não têm qualquer capacidade política e influência social. Nenhum *tchimbinda*, que saibamos, encontrou mulher para *casar*.

Tchímbue. — Mata o feiticeiro uma raposa a que tira a pele e uma pessoa a quem extrai o coração. Cose a pele, enche-a com as

roupas do defunto, com o coração, e frutos de *mupáfu* (1). Salpica depois o bicho com uma infusão que só ele conhece. É um espírito pronto a obedecer às ordens do *nganga* para dar a morte a quem quer que seja...

Tchuhôngu. — Começa o *nganga* por fazer um entrançado, esférico, de junco, de modo a poder introduzir nele a cabeça. Envolve-o de panos encarnados. Faz em seguida um *kâmbu* (2). Mata uma pessoa, a quem tira o coração. Dele utiliza um pedaço, que prende, por uma corda de junco, interiormente à armação.

Quando um feiticeiro deseja matar alguém, veste o *kâmbu*, põe o entrançado, bebe um infuso de seu exclusivo conhecimento e sai... *Transforma-se* então num terrível fantasma.

Tchuhúngu — O mau feiticeiro busca um ninho de *tchuhúngu*. Mata uma criança a cujo cadáver extrai o coração, que coloca dentro do ninho. Atravessa este com uma vara de junco a cujas pontas se agarra, e *voa*... como as aves. Mata quem lhe aparecer.

Tchúmu — É um *nganga* que, enfiando na cabeça uma *musanda* (3) coberta com panos vermelhos enfeitados de penas de galinha e munido dum coração de alguém que matou, vai para as encruzilhadas lutar com quem pode, sem receio de ser vencido.

Acreditam que o *tchúmu* tem quatro olhos, dois à frente e dois atrás. Talvez para prevenir ataques pelas costas, à traição...

Pela descrição destes *ipúpu* se vê que eles, ou são criação do feiticeiro para matar, ou metempsicose dos espíritos maus e dos que não entraram ou não chegaram a entrar no grupo social da tribo.

O feiticeiro é, nas sociedades primitivas, um mal, mas um mal necessário. Em abstracto, ele representa uma força que compele os

---

(1) *Mupáfu* — *Canarium Schweinfurthii* Engl.

(2) *Kâmbu* — tanga feita de fibras das cascas de *muzômbu*, grande trepadeira do *muchito*.

(3) *Musanda* — cesto de junco para transporte de mandioca.

membros dos grupos ao acatamento das normas de conduta social, pelo temor do feitiço. Esses *ipúpu* criados pelo *nganga* são misteriosos entraves à consumação de muitos crimes. Por outro lado, e é o reverso da medalha, sua face mais grave, quantas práticas criminosas a coberto da existência dos *ipúpu*, impunes e supersticiosamente toleráveis!

Já atrás afirmámos que «*satanhe*» é uma instituição estranha à religião deste povo. Era nestes *ipúpu* que as almas dos criminosos haviam de redimir as suas maldades. O castigo era uma metempsicose futura e, depois, nalguns casos, uma metensomatose.

8.3 — **Moral.**

8.3.1. — Mons. LE ROY define a moral do modo seguinte: «La règle des moeurs, c'est-à-dire la règle de nos actions libres, par rapport à notre fin dernière, selon qu'elles lui sont conformes ou non, elles sont bonnes ou mauvaises, méritoires ou déméritoires [1]. A definição não é, contudo, completa. Não que o autor disso se não desse conta, mas porque, em relação aos actos dos primitivos, não lhe adiantaria completá-la de modo a abarcar, pela sua compreensão, as acções de todos os homens. Deduz ele a moralidade dos primitivos, toda a sua moralidade, pelo sentimento de justiça, tão vincado em todas as tribos selvagens.

Com efeito, os actos humanos são bons ou maus em relação à regra dos costumes mas a regra próxima é a recta razão, universal. As regras fundamentais são, além do fim do homem, a sua natureza e a essência das coisas.

Não pode dizer-se, relativamente aos indígenas, que a moral seja a disciplina dos costumes em ordem ao fim último do homem. O indígena caminha à toa sem o ideal duma vida nova para além do túmulo. É, segundo escreve o mesmo autor, «comme un voyageur désorienté et inconscient, vers un but qu'il ignore, et, en attendant qu'il fran-

[1] A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 199.

chisse la mystérieuse passerelle de la mort, il paraît n'avoir d'autre souci que de tirer de la vie ce qu'elle peut lui procurer de bon, en cherchant à éviter ce qui peut lui en advenir de mal» [1]. Mas cremos, porém, que não é preciso recorrer ao espírito de justiça, inato em todo o homem, para deduzir a moralidade dos primitivos. O sentimento de justiça tem na base um conceito de moralidade e, então, provar um pelo outro é, de alguma maneira, um círculo vicioso. O princípio *bonum faciendum et malum vitandum* é naturalmente e por si mesmo conhecido de todos os homens, qualquer que seja a sua raça, a sua civilização ou o seu primitivismo, e a regra próxima da moralidade é a recta razão, manifestação e participação da razão divina. E é tudo quanto basta para explicar a moralidade dos nativos. Os desvios aparentes da moral podem explicar-se pela natureza mística da mentalidade primitiva — na expressão de LÉVY-BRUHL.

Têm os Quiocos certas instituições que parecem contradizer qualquer sentimento de moralidade. Delas já se deu conhecimento e a seguir se farão algumas considerações.

8.3.2. — Mas os Quiocos têm uma moral e têm uma religião. E iremos mais longe: procuraremos provar, neste aspecto, as asserções de Lagranje: «Il faut cependant reconnaître que tous ceux qui pratiquent la Religion s'y croient obligés. Nulle part on ne se résout à l'observer par un choix libre et parce qu'elle procure des avantages dont on pourrait se passer. Les hommes religieux ont toujours cru que les relations qu'ils souhaitaient entretenir avec la Divinité étaient voulues par Elle, qu'Elle exerçait sur leur vie un certain contrôle et attendait d'eux certains actes. Toute religion contient donc une exigence, et une exigence morale, car la moralité d'un acte est indissolublement liée à l'idée d'obligation. Ceux qui nient que la Religion ait des exigences morales, veulent sans doute dire que cette morale n'est pas toujours la nôtre...». «La Religion suppose donc dans l'homme une double créance: l'existence de pouvoirs supérieurs dont il dépend et qui exigent de lui certains

---

[1] A. LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 215.

actes, et aussi la possibilité d'entrer en relations avec ces pouvoirs. Ces relations elles-mêmes constituent la Religion» (1).

Já se disse que foi aos espíritos que *Nzâmbi* entregou o governo imediato da Natureza. No volume *Sobre a «Medicina» e Magia dos Quiocos* descrevemos peças da adivinhação a algumas das quais convém que recorramos agora para se ver como o cumprimento de certos preceitos morais é obrigatório para evitar a cólera dos espíritos, que eles podem descarregar em doenças e outros males. Sabido que o Quioco consulta o *táhi* na doença e na morte, os *tupele* seguintes são todos por este interpretados no sentido de descobrir e remediar o primeiro desses males.

Kakone

Um pequeno pedaço de *mutete* (2) com uma curvatura em cotovelo. Completo, mede cerca de 5 cm.

O cliente não está a falar a verdade. Que *fale bem.*

Kuóku riá húndu

Uma pata de macaco.

Havia alguém que queria matar o consulente. É melhor pagar as dívidas.

Kuóku riá kasúmbi

Uma pata de galinha.

O doente roubou uma galinha. Que satisfaça a sua dívida.

Kuóku riá pulumba

Uma pata de *pulumba* (3).

Indica que o doente deve alguma coisa a outrem. Que pague.

---

(1) Citação A. Le Roy, *La Religion des Primitifs*, pp. 213 e 214.

(2) *Mutete — Swartzia madagascariensis* Desv.

(3) *Pulumba — Colobus angolensis.*

Lukoka

Um pedaço de ferro semelhante de alguma maneira à folha de uma faca.

O soba não trata bem os seus subordinados.

Lukútu (1)

Um bocado de madeira, de 5 cm, a imitar o órgão viril.

Se aflui ao *ulôngu*, é porque o homem tem uma mulher ilegalmente, sem satisfazer o alembamento (2). Que pague, pois.

Majíku

Um pedaço cilíndrico de *muiômbu* (3), de 4 cm de comprimento, apresentando no meio um furo transversal e, junto das extremidades, dois recortes em meia-cana.

O cliente contraiu a doença por ter dívidas. Que regresse à sanzala, acenda uma fogueira na *tchiota* (4) e chame o credor e lhe pague.

Mandamba

Duas pequenas argolas de junco, enlaçadas uma na outra.

O cliente fala mentira. Que fale verdade...

Muínhi uá têmu (5)

Minúsculo cabo de enxada.

Que a mulher do consulente faça maiores lavras.

O trabalho é, nas economias primitivas, considerado como um

---

(1) *Lukútu* — pénis.
(2) Alembamento — *Tchaháku.*
(3) *Muiômbu* — árvore da chana.
(4) Vide nota 1 da pág. seguinte.
(5) Cabo de enxada.

dever sagrado. Não raros têm sido os autores que descrevem os indígenas madraços e resistentes passivos ao trabalho. Nada disso. As poucas necessidades, a natureza relativamente fértil é que os exoneram de mais trabalhar. A subalimentação torna-os pouco vigorosos e, portanto, menos aptos para grandes esforços físicos. Mas o trabalho da tribo, do clã, da família extensa, da família moral não é fadiga ímproba a arrostar, mas um dever suportado e cumprido com amor e carinho.

Tchiota [1]

Um pedaço de concha de caracol.

Se teve querela com outro e o cliente não tem razão, que o indemnize.

Tchipanga

A vulva esculpida num pedaço de madeira ou cabaça.

O homem ainda não satisfez o alembamento. Se não quer morrer, que pague.

Upite

Pequena bola de borracha envolta numa ténue camada de *mukúndu* amassado com óleo de palma.

Para servir de base à decisão do *táhi*, necessita este *kapele* de afluir ao lado do *tchilôa* [2].

Diz que o consulente recebeu dum seu ascendente larga herança que se não dispôs a dividir, como devia, com os familiares. Um deles o *enfeitiçou* por isso.

---

[1] A *tchiota* é uma casa circular, de paredes baixas (pouco mais de 1 m) e cobertura cónica apoiada num pontalete ao centro que se localiza mais ou menos a meio da aldeia. Forma o centro de reunião dos homens adultos. Os assuntos mais importantes como os mais banais são ali discutidos e tratados.

[2] Estatueta masculina, de madeira, de cerca de 6 cm, cuja cabeça fica metida numa bola de cera pintada de caulino vermelho.

Que reparta a herança, se quer continuar são...

Uta (1)

Imitação de uma pequena espingarda, de cerca de 10 cm.
Que o doente pague a espingarda que deve.

A vida para além do túmulo não preocupa o Quioco. Desde que não seja inveterado criminoso, não tenha mau coração, ganhará a presença de Deus — acredita. Se o for, tornar-se-á — como se disse — num *tchipúpu* errante ou vagueará no corpo dum animal selvagem. Há que cumprir então, ao menos, os mais elementares preceitos morais. Dizia-nos um informador: «*Nzâmbi kazangile nganga, tchitânji, muíji, sake... mukonda uringile átu ésue mutuama kapema*» («Deus não quer feiticeiro, adúltero, ladrão, mentira... porque criou todos os homens para viverem em paz»).

8.3.3. — *O que é proibido* pode traduzir-se por *mulonga, tchijila* ou *vúmbi. Mulonga* diz respeito às condições essenciais da vida em sociedade ou a instituições tidas por este povo como fundamentais do ponto de vista religioso; deve traduzir-se por *crime. Tchijila* tanto pode significar *tabo* como infracção moral ou puramente *civil. Vúmbi* liga-se a normas de civilidade. Referindo-se à necessidade de punir os crimes (2), citam o provérbio: «*Tchitúmbu hári muéji, tchichima hamilonga*» («Remédio para o doente, provérbio (lei) para o criminoso»).

Foram os nossos informadores que nos enunciaram as principais *milonga:*

Kuchaha mútu (matar).
Kúpua tchitânji (adultério).

---

(1) Rigorosamente, *uta* é o arco e as flechas.
(2) Muitos dos provérbios são, para os povos sem escrita, preceitos jurídicos.

Kuía (roubar).

Kutambula upite káchi kufuta (dever e não pagar) na morte da mulher, no adultério, no alembamento e nas dívidas em geral.

Kupíhisa tchuma tchá mbala (danificar a propriedade de outrem).

Kutchina nhi kuetcha mukuó iatoka (abandonar alguém em perigo).

Sake (mentira). A revelação de segredos é para eles também *sake*.

Kuika (incesto).

Kulapakana (lenocínio).

Katukana (injuriar). *Injuriador* diz-se *kazaluka*, palavra que igualmente significa *maluco*.

Kulamikiza (difamar).

Kulamba mujimba (ofensas corporais). Haja ou não motivo suficiente, as ofensas corporais são *milonga* desde que delas resulte aleijão, deformidade, derramamento de sangue ou morte.

Kuselumuna tchá itúmbu (aborto provocado).

Kuloa mukuó (envenenar ou enfeitiçar alguém).

Kuotcha nzuo riá mukuênu (pôr fogo à casa de alguém).

Kuchaha imuna iá mukuó (matar a criação de outrem).

Kutambula puó ku úlu (receber uma mulher casada).

Kupomba nhi puó, njimu riá kola, asala akehe muana asêmuka (ter relações com uma mulher grávida a quem falta pouco para dar à luz) é das mais graves *milonga*.

Kupomba nhi naie, muana kanda kola kakuatchika use (dormir com a mãe de uma criança que ainda não está crescida e que pode adoecer por isso). Acreditam que, só pelo facto de os pais terem relações, a criança, que ainda não se segura sentada no chão, adoecerá.

Kusema muana kanda akula thikúmbi (dar à luz sem ter comido a galinha).

Se uma rapariga concebe sem se ter submetido ao rito da puberdade, o marido tem *mulonga*.

8.3.4. — O conceito da providência de *Nzâmbi*, a necessidade de aumentar o número de membros da tribo para defesa contra os outros grupos sociais e domínio sobre a Natureza, a interligação e a, por vezes,

identidade das instituições morais, religiosas, sociais e políticas dão todo um cunho característico à moral deste povo. Dissemos que a regra próxima da moralidade dos actos é a recta razão, e não podemos admirar-nos disso, portanto.

A noção da causalidade, a natureza mística dos conceitos e a concepção mágica de muitas instituições viciam a cada passo as ideias de culpa e responsabilidade.

O incesto destina-se a proteger a moralidade da família. São crime gravíssimo as relações sexuais entre *muana nhi tatô, muana nhi naie, dúmbu nhi dumbuênhi, muhíua nhi nátu, tata-puó nhi ukueuênhi, mujikúlu nhi kakô, ukueuênhi nhi naiuênu, ukuênhi nhi tatuênu* [pai e filha, filho e mãe, irmão e irmã, tio e sobrinha, sobrinho e tia, neto (ou neta) e avó (ou avô), genro e sogra, nora e sogro], que é como quem diz, entre parentes consanguíneos ou afins em qualquer grau de linha recta, e na linha colacteral até ao 3.º grau. Como se vê, o conceito do incesto, entre os Quiocos, tem maior extensão que na Europa. Os filhos incestuosos são mortos no momento do parto e os pais são vaiados, recebendo sempre o maior desprezo e repulsa.

Pelo menos entre os Quiocos, não se pode dizer que o adultério é permitido. De modo nenhum. Ele é em qualquer caso proibido. Simplesmente, quanto ao homem, como afinal nas sociedades ditas civilizadas, não toma a mesma gravidade que em relação à mulher. O adultério do homem é pecado que se transmite aos filhos; o adultério da mulher é pecado que se transmite aos filhos e marido.

Ao regressar do *capim*, deverá ela trazer consigo qualquer *pélu* [1] (uma folha, uma raiz)... que na *traição* lhe ficou por debaixo e muito sub-reptìciamente o meterá num pitéu para o marido. O enganado marido come (come como todas as vezes, evidentemente...) e ela, se ninguém souber, poderá ficar certa da impunidade do acto e da continuação da vida daquele. Doutra maneira, se o marido ingerir qualquer coisa cozinhada pela adúltera, virá a *morrer*...

---

[1] *Pélu* — qualquer carga mágica.

Se o adultério for cometido pelo marido, terá ele de proceder a determinado tratamento, sob pena de ver morrer os filhos ao tomá-los ao colo ou vê-los nascer *mortos*. Esse tratamento não difere essencialmente do da mulher. No entanto, agora é o *pélu* fervido em água, que o marido fará beber à mulher na melhor oportunidade à conta de um medicamento vulgar. Ficará deste modo seguro de que a mulher dará à luz a criança viva.

Para evitar que os filhos venham a morrer por causa do adultério do pai, há uma medida profiláctica: ele mete na boca folhas maceradas de *musenene ngônji* (1) com uns pós de *pemba*, agarra os filhos, um por um, e sopra-lhes no ânus, no alto da cabeça, nos braços, nas pernas e nas costas, deixando ao mesmo tempo sair um pouco desse mastigado. A seguir, esfrega as crianças com a restante massa. Esta medida bastará, só por si, para garantir a continuidade da vida dos filhos e permitirá ao pai procurar à vontade as mulheres no *capim*. No entanto, alguns mais escrupulosos, receosos de que esta precaução não seja ainda bastante, queimam raízes de *mukula* (2) e cascas de *musua* (3), cujo carvão reduzem a pó, ao qual juntam sal, óleo de palma e *pélu* (órgãos sexuais dum galo, dum bode e dum cão). Tudo isto porão dentro dum *kafúlu* (4) e daí tirarão aos poucos, que darão a comer aos filhos.

Quando procurámos saber a natureza destes tratamentos, tivemos dificuldade em encontrar uma mulher que soubesse falar-nos deles. «*Que soubesse falar-nos deles*» não é bem a expressão. Com certeza melhor: que quisesse falar-nos deles. É que, falar deles, implicava — ao menos quanto a ela — admitir a sua cumplicidade (5).

---

(1) *Musenene ngônji* — arbusto da chana.

(2) *Mukula* — *Pterocarpus angolensis* D. C.

(3) *Musua* — *Ficus Welwitchii* Warb.

(4) *Kafúlu* — carapaça dum cágado.

(5) EDUARDO DOS SANTOS. *Sobre a «Medicina» e Magia dos Quiocos*. pp. 115-116.

As fraquezas sexuais dos solteiros, divorciados ou viúvos (fora do período de luto) não são de criticar. O nativo parece ver no acto sexual, para além da geração, uma necessidade orgânica e, por isso, não são de condenar — na sua mentalidade — aqueles que, já adultos, não tendo cônjuge, se entregam a amores fortuitos. Os casados devem sempre fidelidade um ao outro.

Se a castidade não é virtude entre estes nativos, também se não pode dizer que haja uma verdadeira prostituição dentro da tribo. Há sim nos centros urbanos da Lunda uma prostituição de poucas quiocas e muitas calojes... *Prostituta* diz-se *ndumba,* que significa *leão.* Indagando do motivo da expressão, foi-nos explicado que a *ndumba* é como o leão: «come tudo»... e *kúria* (comer) em quioco também significa *praticar o coito.* Dentro da vida tribal, a palavra *ndumba* não tem acepção, não tem aplicação pelo facto de, como se disse, não haver uma prostituição. Há a palavra *tchikói* ou *tchitânji* para designar aquele ou aquela que, com frequência ou sem ela, procura às ocultas ligações de acaso.

O casamento é tido como alguma coisa de sagrado. Na primeira noite de núpcias não pode o casal ter relações. Marido e mulher dormirão juntos, mas só depois de ela, no dia seguinte, *comer a galinha (kasúmbi ká ulúngi)* é que o homem a pode possuir.

A poligamia, praticada por este povo, não exclui o fundo monogâmico do casamento. O matrimónio com a primeira mulher *(puó mutângu)* é que é considerado essencialmente legítimo e verdadeiro. Cimenta-se após o nascimento do primeiro filho. Será ela a *namuári,* se vier, também pela sua fidelidade, a merecer a consideração do marido. Gozará de bastantes direitos sobre as outras *(tusula)* e será em tudo a preferida. Os restantes casamentos no mesmo lar serão como que desdobramentos do dela com o marido.

Aqueles que, mal-avisados, assistem às danças dos nativos, são tentados logo a classificá-los de sensuais, de libidinosos, tendentes em tudo à satisfação dos seus instintos carnais. É Gilberto Freire quem, no seu livro *Casa Grande e Senzala,* afirma que «os selvagens sentem necessidade de práticas saturnais ou orgiásticas para compensarem-se,

pelo erectismo indirecto da dificuldade de atingirem a seco, sem o óleo afrodisíaco que é o suor das danças lascivas, ao estado de excitação e entumescência tão fàcilmente conseguidos pelos civilizados. Estes estão sempre prontos para o coito; os selvagens só o praticam picados pela fome sexual» (1).

E as danças dos nativos não são todas elas lascivas. O canto e a música são narrados por vezes como força irresistível para dominar paixões.

Assim no-lo mostram a fábula do *nange* (2) e do *tchikungúlu* (3), em que este levou consigo os filhos daquele só por uma vez cantar bem, e a história dum rapazito que conseguiu libertar-se de um homem mau pelo mavioso da sua voz. O meliante começou então a dançar a ponto de rebentar o cinto que segurava a pele que lhe cobria as partes vergonhosas. Na pressa de ir ao *muchito* procurar umas fibras com que a prender, esqueceu-se do miúdo e deixou-o escapar.

O batuque, como distracção que é, vem depois das obrigações domésticas ou da tribo. São as cantigas que o provam:

Mu tchana, mu tchana (4)
Oh mama iámi (5)
Mu tchana nhi kúria ngíndu (6)
Oh mama iámi

Duas mulheres, depois de muito dançarem, sentiram fome e foram à *chana* procurar frutos. Alguém deu pela sua falta e perguntou por elas. Chamaram-nas e elas responderam: «Tivemos fome e fomos à *chana* em busca de frutos para comermos». E acrescentava-nos um informador: «Sim, porque a dança não enche barriga».

---

(1) P. 69.
(2) *Nange* — *Bubulcus ibis.*
(3) *Tchikungúlu* — mocho.
(4) *Mu tchana* — na chana.
(5) Oh minha mãe.
(6) Foram à chana aos frutos.

Alebetu kinga ia-mu-tok'é (1)
Helen'é
Alebetu kinga ia-mu-toka
Kátchi ku-tchi-lamba riá (2)

Alberto, ao passar numa sanzala, vê animado batuque. Larga de qualquer modo a bicicleta e entra na roda. Estafado de tanto dançar, senta-se e lembra-se dela. Mas é tarde. Tinham-na roubado. Todos procuraram, até Helena, sua mulher, que ao saber da novidade veio ter com o marido. A certa altura é ela mesmo quem diz ao Alberto: «*Podes chorar a tua bicicleta. Nunca mais vais apanhá-la. Tudo, porque devias primeiro acautelar as tuas coisas*».

Em certas ocasiões, o homem deve mesmo refrear as suas paixões carnais. A obrigação da presença do *tchichinjikíri* no rito da puberdade da mulher e na cerimónia do casamento é o mais seguro penhor de uma castidade do casal nesse dia. Um miúdo (ou uma miúda) dormirá no mesmo quarto durante essa noite. E, se ainda for muito pequeno, marido e mulher são obrigados a aceitá-lo, no meio de ambos, na mesma cama.

Já atrás se descreveram alguns tabos sexuais, que são a prova concludente contra a proclamada lubricidade e promiscuidade dos nativos. O amor filial leva-os a interditar o coito até a criança se sustentar no chão sentada por si só — já se repetiu.

As aberrações sexuais entre homem e mulher são, neste povo, coisa raríssima, para não dizermos desconhecida.

A sodomia *(mututa)* não é nem *mulonga* nem *tchijila*.

A homossexualidade, contudo, foi antes da ocupação europeia uma instituição... *familiar*. Se se desse ao termo *familiar* o seu verdadeiro sentido, não se iria muito longe da verdade, visto que entre o *katúmue* e o *senhor* se estabelecem relação de *iaia* e *muanakúetu*. O *katúmue* vivia juntamente com as mulheres do amante, e, em deter-

---

(1) «Alberto perdeu a bicicleta».
(2) «Já não vai mais apanhá-la»

minadas noites, seria o *chamado*... O coito era, no entanto, coxal e não há notícia de ser de modo diverso. Ao que parece, a pederastia ainda se pratica às ocultas das autoridades administrativas, que tudo fazem por extinguir, numa sociedade que já se não pode dizer primitiva, tão enraizado costume. «Goldenweiser, do ponto de vista da antropologia, Westermark, do da sociologia, e Faithful, do da sexologia, destacam o facto de não raro assumirem os homo ou bissexuais posição de mando ou influência nas sociedades primitivas» (1). Na sociedade quioca eram os velhos, sobretudo os sobas, aqueles que dispunham de *tutúmue* (2).

São *milongas* certos ditos. De todos, o mais grave é *súnji iá noko* (3), por ofender a mãe.

Depois do que fica escrito, aquilo que maior repulsa nos merece é o assassínio ritual dos filhos da *kahanda* e do *muanangana*. Ele parece contradizer toda a moral. Bem vistas as coisas, ver-se-á que não.

A instituição da *kahanda* destina-se a proteger as jovens mulheres da lubricidade dos maridos violentos. Como noutras tribos, as mulheres casam muito cedo, duma maneira geral. Quando ainda muito pequenas, vivem com os pais. Lá para os seus nove, dez anos, vêm para a companhia dos maridos. Em princípio, nunca elas devem entrar no *roulement* de dormidas das mulheres feitas. Quando muito, ao homem é-lhe permitido o coito coxal com a jovem. Maridos mais atrevidos e impacientes há que usam — houve quem no-lo dissesse — uma *kata* (4) no pénis, para não violentar demais o órgão da mulher. Mas isto sempre com o receio de a família desta vir a saber. Teria, então, de pagar determinada quantia e de suportar uma censura colectiva.

---

(1) GILBERTO FREYRE. *Casa Grande e Senzala*. Pp. 86 e 87.

(2) Plural de *katúmue*.

(3) *Súnji* — vagina. *Iá* — relação genitiva *Noko* — tua mãe.

(4) Argola de capim, que em vários rit‹ é o símbolo da virilidade.

Numa sociedade pollticamente deficiente, haveria que rodear esta *mulonga* com um conjunto de superstições. Foi a instituição da *kahanda*. Bem poderia ter sido outra.

O assassínio do *muanangana* reporta-se à crença de que o *mukú* dum soba tem qualquer coisa de perene, de imortal, que se não apaga por si mesmo, que não morre. O soba identifica-se com a sua tribo e a tribo não se extingue por si própria. Poderão os grupos humanos, poderão as fomes, as epidemias diminuir ou aniquilar a tribo. Mas, dentro de si, tem imanentes condições de vida, forças que lhe permitem perdurar. Daí que seja assassinado quando entra em coma (e só nessa ocasião) e que não possa o seu cadáver, esquartejado ou não, ser visto pelas mulheres e homens não circuncisos (1).

8.3.5. — Não sabemos em que parte mais civilizada do Mundo se encontram e vigoram instituições como estas:

Morta uma peça de caça, aquele que primeiro disser «*Lámbu riámi*» (2) receberá a pele do animal. Se, no trajecto do local da caçada até à povoação do caçador, este encontrar alguém que lhe disser «*kota riámi*» (3), terá ele de entregá-lo, ao espostejar o animal. O que pretender desta maneira o pescoço terá, no entanto, de receber do caçador o animal e de o transportar às costas até à aldeia. E é costume obrigatório de qualquer caçador ficar para si com a cabeça, com os lombos e uma pata dianteira e grande parte das entranhas, e entregar ao tio, se o tem, uma perna e o peito, e o restante à gente da sanzala. Porém, todos então se devem compenetrar do provérbio: *Mu rimba riá mukuênu káchi kuritongela tchinuma* («No curral alheio não se escolhe a criação»).

É dever de todos ajudar com a sua quota-parte aquele que, presente ou não, na aldeia, se encontre em apuros. Quanto mais ricos

---

(1) A explicação do facto por um caso de eutanásia teria ainda mais fácil justificação moral.

(2) «A pele é minha».

(3) «O pescoço é meu».

de haveres tanto mais liberais e benévolos se mostram para com os menos favorecidos da sorte. Num provérbio dizem «*Njimba á njimba mária ésue, kasakala mánua meia*» («A *njimba* come tudo e o canário que beba água»), para afirmarem o dever social de os mais prendados ajudarem os mais desprotegidos e com eles repartirem os seus bens.

Se algum recebe a sua comida, todos os presentes, sem necessidade de convite e sem receio de mau acolhimento, se abeiram do prato e tiram o seu quinhão.

O caminheiro pernoita onde lhe aprouver e sabe bem que, se o hospedeiro tiver que comer, ele não dormirá com fome. A única obrigação que se lhe impõe é a de procurar lenha para alimentar a fogueira e, num simbolismo de gratidão, deixar uns restos.

8.4 — **Culto.**

8.4.1. — *Oração.*

Pela noção que os Quiocos têm do mundo e da vida, pela concepção da providência divina, fàcilmente se compreende que não prestem a *Nzâmbi* um culto sistemático e organizado.

Atrás ficou dito que os homens só se devem dirigir a Deus em ocasiões graves e quando as *mahamba* não se mostrem favoráveis. Todo o quioco pode invocá-l'O, mas poderá não ser atendido.

Antes de iniciar uma viagem, muitas vezes pede: «*Nzâmbi kuase kama kanda angunoka*» — que Deus me ajude para não apanhar chuva.

Na caça: «*Nzâmbi nguive kama munguia mu-iâmbu kachehe ífu*» — que Deus me ajude para ir à *chana* e apanhar caça.

Na doença: «*Nzâmbi guive kama induke*» — que Deus me ajude para ficar bom.

Para conceber: «*Nzâmbi tuseme kama ana anji*» — que Deus me dê muitos filhos.

Nas culturas: «*Nzâmbi kúchi kuetcha nvula anoke kama hano á tchihunda tchétu mba mbútu iominhina mivúngu, etcha nvula anoke anga tutumbe mbútu*» — «Ó Deus, que não deixas cair a chuva na nossa sanzala para que a semente germine, deixa que a chuva caia para deitarmos as sementes à terra».

E duma maneira geral: «*Nzâmbi nguive kama mungukaiuke, kapite falanga nhi mahina, munguenda mu njila kapema kanda mona tâmbue, lunoka...*» — «Que Deus me ajude para ter saúde, adquirir dinheiro e panos, viajar bem sem perigo de encontrar leão, cobra...»

É relativamente aos manes que pode falar-se, entre este povo, dum culto organizado. Os espíritos tutelares receberam de Deus o governo imediato do mundo e constituem o fulcro da sua vida mística. Segundo Challis, citado por Henri Junod, um grande chefe banto tinha por hábito subir a uma montanha e de lá fazer as suas preces a Deus. «O seu filho, que lhe sucedeu, sentiu medo de se aproximar do Grande Deus que seu pai adorava, e então chamou o espírito de seu pai para que intercedesse por ele e pelo seu povo diante do Criador de todos. Gradualmente, cada chefe de família adoptou este método de se aproximar de Deus, até que cada família teve os seus próprios espíritos ancestrais, primeiro como medianeiros...» (1) e depois como objecto de adoração. E deste modo, com o rodar dos tempos, Deus foi posto de lado para serem quase só invocados os manes.

O culto exterior é a expressão das crenças, dos dogmas. E se ele constitui — como ficou dito — os meios de que o homem se serve para entrar em contacto com o mundo sobrenatural, que para os nativos é o mundo invisível, temos de admitir um culto religioso, um culto mágico... É certo que muitas das manifestações cultuais dos Quiocos são mágicas. Mas, quando o nativo reconhece a soberania do mundo sobrenatural, de Deus ou dos espíritos, e lhes demanda os seus favores ou mesmo se esforça por lhes acalmar as iras, isso é religião. Na mgia, o homem não pede: exige e força.

(1) *Moeurs et coutumes des Bantous*. Vol. II. P. 402.

Entre os Quiocos, não pode falar-se dum verdadeiro sacerdócio. Na circuncisão, os ritos principais estão a cargo do *nganga-mukanda;* no funeral do circunciso submetido ao *mungonge,* do *kariângu;* no *mungonge,* do *samazemba;* na família moral, do *pai;* na aldeia, do *soba;* na tribo, do *muanangana.* Contudo, outras cerimónias são já da incumbência de pessoas muitas vezes não qualificadas.

É muitas vezes difícil estabelecer uma linha de demarcação entre o culto religioso e o culto mágico. É que o rito mágico e o rito religioso diferem pelo espírito, e não pela matéria. Num mesmo rito podem misturar-se a religião e a magia, o culto a Deus e o culto aos espíritos. Pela interpretação de algumas peças do adivinho é possível identificar ou pelo menos lobrigar um culto religioso a prestar às *mahamba,* que é, como se sabe, aos manes dos familiares, da sanzala ou da tribo. Indicam-se algumas:

— *Ngôji* (1) — consta de um pedaço de pele de *kai,* surrada, de forma rectangular, com o comprimento de uns 14 cm e largura de 1 cm, cujas pontas são cosidas uma à outra com junco. Constitui uma miniatura do verdadeiro *ngôji:* um pedaço de pele de *kai,* em todo o seu comprimento, com as pontas unidas. Enfia-se a tiracolo e serve para nele trazerem as crianças.

A mulher do cliente não concebe porque ele recebeu dum seu antepassado um *ngôji* que abandonou. Que fabrique agora outro e dependure nele duas pequenas cabaças *(mizala)* com folhas de *tchisângu* (2) e *pemba* (3).

— *Ngoma* (4) — pequeno tambor, de uma só pele, de uns 5 cm.

Que o soba chame toda a sanzala e, junto da sua casa, falem ao *mukú* do soba anterior e façam *hamba.* Os males fugirão da sanzala.

---

(1) *Ngôji* — corda.

(2) *Tchisângu* — arbusto da chana.

(3) *Pemba* — caulino branco.

(4) *Ngoma* — tambor de uma só pele.

— *Ngômbu* — um caroço do fruto *lukele* trabalhado em forma de pião.

O cliente herdou um *ngômbu* do seu tio. Que tome conta dele e que, para já, faça a *hamba ngômbu:* espete no chão dois paus de *mulemba* (1) em frente da porta da casa e degole um galo e uma galinha, e ponha as cabeças em cada uma das extremidades dos paus. Desta maneira, acabar-se-ão os seus sofrimentos.

— *Kangonga* (2) — um pequeno objecto (de 5 cm) em forma de maçaneta.

O cliente não caça porque está a desmazelar as *mahamba*. Que faça a *hamba kangonga.*

— *Kúku* (3) — pequena estatueta a imitar um homem sentado no chão, com as mãos a agarrar o pescoço e cotovelos apoiados nos joelhos.

Significa que a doença é motivada pelo *kúku* (um antepassado de família). Que façam *hamba:* quatro paus de *muiômbu* (4) espetados no chão e ponham neles um pouco de carne de galinha (ou de *kai*) e uma bola de pirão. Que se conservem calados durante a feitura desta *hamba.*

— *Lukânu* (5) — Uma argola de cobre que usam no pulso.

O cliente necessita arranjar uma *mukosa* (6), salpicá-la com sangue de *kai* e colocá-la no pulso. A doença é provocada pelo *kúku*, o antepassado a quem o doente sucedeu na hierarquia social.

---

(1) *Mulemba* — *Ficus Welwitschii* Warb.
(2) *Kangonga* — ciclone.
(3) *Kúku* — pessoa muito velha.
(4) *Muiômbu* — árvore da chana.
(5) *Lukânu* — os Lundas faziam o *lukânu* de tendões dum defunto.
(6) *Mukosa* — pulseira.

— *Muaka* ([1]) — um fruto de *mutôngu* ([2]).

O *táhi* aconselha o consulente a realizar as suas *mahamba* vulgares. Já há muito tempo que se não interessa com a sua feitura e daí os seus achaques e infortúnios.

— *Muângi* — Uma estatueta masculina cujas pernas são demasiado avantajadas em relação ao resto do corpo. Às vezes encontra-se a estatueta com uma só perna.

O doente tem «desrespeitado» as *mahamba* da avó, que em vida foi parteira. Se quiser curar-se, que faça *muângi* ([3]).

— *Mukíchi* — Uma estatueta masculina, de madeira, de cerca de 6 cm, com *tchikunza* (uma máscara em forma de torre recurvada para trás).

Que o doente esculpa *mukíchi (hamba)* de madeira e o ponha na casa.

— *Musau uá túlu* ([4]) — Minúsculo travesseiro de madeira em forma de bigorna.

Os infortúnios e desgraças do cliente são causados pelo seu desleixo na feitura das *mahamba* da família.

— *Seje* — uma pata de *seje* ([5]).

Os mortos da família estão a pedir comida. Que ponham um bocado de pirão no chão.

— *Tchifútchi* — Uma semente de *munzômbu* ([6]).

O doente não pensa nos mortos da sua família, mas apenas no seu «bem-estar». Tem de fazer *hamba tuhemba:* duas estatuetas de

---

([1]) *Muaka* — ano.
([2]) *Mutôngu* — *Parinari capensis* Harv.
([3]) *Muângi* — *hamba.*
([4]) *Musau uá túlu* — Travesseiro do sono.
([5]) *Seje* — *Thrionomis swinderianus.*
([6]) *Munzômbu* — grande trepadeira do muchito.

barro, de homem e mulher, com penas de asas de galinha na cabeça. Marido e esposa comem uma galinha.

Esta *hamba* é para a mulher conceber. Indica que ela não o consegue porque o marido não se lembra dos seus. Será esta uma das razões por que a mulher não gera.

— *Tchikúmu tchímbi* — Consta de um pedaço (de uns 3 cm) de pedúnculo de abóbora ([1]).

As falecidas mãe ou avó do cliente impedem a mulher de gerar. Precisa de realizar a *hamba tchikúmu tchímbi*. Como ela não existe individualizada, tem de fazer *muta uá ku tchikúmu tchímbi* ([2]): uma estatueta, de madeira, de *muângi*, isto é, masculina, e uma imitação, também de madeira, de um cão. Constrói uma casinhota, no capim, e põe dentro dela estas *mahamba*. Em seguida, vai caçar, salpica de sangue as *mahamba*, cozinha as entranhas e a cabeça do animal. Todos comem, excepto as mulheres casadas.

— *Tchuoloólu* — Um pedaço de um pequeno guizo de cabra. Adquire-se no comércio.

Significa que os infortúnios do consulente são devidos ao *kúku* (antepassado) que em vida possuiu esse guizo. Precisa de fazer *matúmbu* ([3]), três montículos, de 7 a 8 cm de altura, de argila. Serão esses montículos *(matúmbu)* a *hamba* do *kúku*.

Oração singela a *Nzâmbi*, e só a Ele, é aquela que as mães fazem no momento em que os seus filhos são agarrados e levados a circuncidar. Durante a operação, conservam-se elas ajoelhadas, à volta do gral, a chorar e a pedir a Deus que os filhos não morram. Ai daquela que durante este tempo conserve o cinto amarrado!... Só o poderão enfiar de novo quando soar um tiro de espingarda, sinal que

---

([1]) *Tchikúmu tchímbi* — pedúnculo de abóbora.

([2]) *Muta uá ku tchikúmu tchímbi — cão de pedúnculo de abóbora.*

([3]) *Matúmbu* — montículos.

dá por findo o corte prepucial. A humildade e o fervor dessas mães são, na verdade, comoventes. No burburinho das vozes e berros, na desordem de movimentos e corridas, a contrastar, ali mesmo, o recolhimento de umas poucas de mulheres que, alheias a tudo, a olhar o céu, invocam a *Nzâmbi* numa oração simples e confiante.

8.4.2. — *Oferta, sacrifício e comunhão.*

Em muitas *mahamba* religiosas atrás descritas encontrámos a oferta, o sacrifício e a comunhão. É que a oferta liga-se ao sacrifício e este à comunhão.

Sobre a interpretação destes actos de culto, várias teorias têm sido propostas. A que nos parece mais conforme às manifestações cultuais dos Quiocos é a que pretende que elas tenham por fim estabelecer uma comunicação entre o mundo sobrenatural e o mundo profano por intermédio de uma vítima que se destrói durante a cerimónia, seja ela animal, vegetal ou mineral. É verdade os Quiocos dizerem por vezes que a *hamba* precisa de comida. Mas, sempre que interrogados, respondem que ela não come nem bebe. A oferta de comida ou de bebida aos manes visa apenas uma mais humilde e reconhecida memória pela abdicação daquilo que mais falta lhes faz ou que mais estimam. É o que acontece com a carne de antílope e com o maruvo, por exemplo. Nunca demos conta que os Quiocos pusessem nas *mahamba* carne de hipopótamo ou, nas sepulturas dos sobas, água do rio. Poder-se-á argumentar que outra coisa não seria viável, já que o culto dos espíritos absorve naturalmente tudo o que os vivos têm de melhor. É certo. Mas, quando os Quiocos não dispõem de carne de *kai* ou de maruvo, e são tantas vezes, poderiam fazer as suas *mahamba* com o que de momento têm à mão. E isso não acontece. Terão de aguardar pacientemente que um caçador tenha na *chana* melhor sorte e esperar que o cacimbo deixe que as palmeiras *karima* gotejem o maruvo. Se os mortos comessem e bebessem, muita fome e sede haveriam de passar...

No fundo, devem crer que a *hamba* absorve dos objectos ofertados e sacrificados qualquer coisa de espiritual, qualquer coisa que acalma os espíritos, que estreita o abismo entre os vivos e os mortos numa comunidade de membros que se ajudam e se protejem. A comunhão leva os homens a partilhar com os espíritos, numa aliança mais íntima, qualquer coisa que se manduca e assimila.

Em relação a *Nzâmbi*, algumas *mahamba* deixámos também descritas. Também nelas se distingue a oferta, sacrifício e comunhão. Característica nelas é sempre a atitude mais humilde e piedosa que acompanha a sua feitura, numa negação formal e categórica de toda a magia.

8.4.3. — *Mungonge* (figs. 30 a 37).

Caracterìsticamente quioca é a instituição do chamado *mungonge*. Já que pode descortinar-se nele todo um sentido religioso, aqui o vamos indicar em pormenor para encerrarmos o nosso trabalho.

É um rito a que se submetem os circuncidados que quiserem. Já ouvimos chamar-lhe uma confirmação da *mukanda* [1]. Sendo certo que a *mukanda* é um rito indispensável a todo o homem para a vida social e política da tribo, a necessitar de confirmação, igualmente teria de ser obrigatório o rito do *mungonge*. A *mukanda* passa-se quase toda ela num ambiente puramente social: o *mungonge* tem natureza diversa, natureza religiosa, a nosso ver.

Vamos descrevê-lo:

A — *Cenário:*

I — *Zemba* — caminho para facilitar o andamento dos *miinda*.

II — *Maíla* — vedação de paus revestida de capim, em arco, a uma berma do *zemba*. A uns 40 cm do solo, há uma abertura, redonda, reforçada com uma grossa forquilha, onde mal cabe uma mão.

---

[1] Circuncisão.

III — *Misa* (1) — dois postes (de madeira), distanciados uns 200 m um do outro, a cada berma do *zemba*, que se levantam para permitir que os *miinda* se ponham de pé nas suas andas.

IV — E, enfim, o imprescindível capim, alto, para poder deixar ocultos os *áfu* e o *tchimbúngu*, os inseparáveis tambores, a fogueira...

B — *Protagonistas:*

I — *Samazemba* — o que preside ao rito. É ele quem primeiro chega ao local.

II — *Miári* (2) — os que se submetem ao rito. É condição necessária e suficiente que tenham sido circuncidados. Em qualquer idade poderão ir ao *mungonge*.

III — *Tchimbúngu* — homem que prende atrás um *rabo* de capim e se desloca, de gatas, com pequenas andas nos pés e nas mãos. É o segundo a chegar ao local.

IV — *Áfu* (3) — os que, deslocando-se de gatas, às ocultas no capim, assaltam, volta e meia, os *miári* aos beliscos.

C — *Outros intervenientes.*

I — *Samakóku* — o que dirige a *rusga* aos *miári*. Enfeita a cabeça com grandes penas de aves.

II — *Turiângu* (4) — aqueles que, submetidos já ao *mungonge*, ajudam o *samakóku* a capturar e a levar os *miári*. Distintivo da sua função é uma mão-cheia de capim *(mukúmbi)* presa à cintura e os *sângu* (5).

---

(1) Plural de *musa*.

(2) Plural de *muári*.

(3) *Mortos*. Plural de *mufú*.

(4) Plural de *kariângu*.

(5) Maracá, quase sempre de uma pequena cabaça, ou do mesocarpo seco do fruto do *muanzenze* e um pequeno cabo de madeira.

III — *Muinda* [1] — homem das andas, as quais chegam a ter mais de 4 m. Têm elas, a cerca de 0,5 m de uma extremidade, uma cavidade para apoio dos pés.

O *muinda*, sentado no chão, sòzinho ou com a ajuda dos outros, amarra, com cordas, fibras de árvores ou junco, as andas às pernas. Para se equilibrar nelas, começa por se deslocar de joelhos até um dos postes que expressamente se ergueram no *zemba* e trepa a ele como pode. Uma vez de pé, encostado ao pau, ensaia os primeiros passos até ganhar coragem para passear todo o *zemba*.

Poucos são os Quiocos que sentem vontade de se atrever a experimentar as andas. Raramente vimos *muinda* que se exibisse em andas de altura inferior a 3 m. E o trambolhão é sempre coisa que, não comovendo, de ordinário, a assistência, *abala* com certeza o homem das andas... Mas a teimosia pode muito, e vimos o Caxinde, do sobado do Capambo, do Posto Administrativo de Capaia, num constante vaivém de *cai e levanta-te* e chegar ao fim e exigir do *samazemba* a sua quota-parte.

IV — *Ikolokólu* [2] — os padrinhos dos *miári*. Têm por função segurar os pupilos aquando dos ataques dos beliscos. Estes, mal vêem correr para eles os *áfu*, acolhem-se nos braços dos seus *ikolokólu*, que outra coisa não fazem senão segurá-los, deixando-os bem expostos às unhas daqueles e gritar depois de algum tempo: *Hariapuíla kuaua* [3].

D — *Descrição.*

Ao calar da noite, começam os *miinda* [4] a caminhar nas suas andas, ouve-se o tan-tan dos tambores, o cantar dos rapazes, andam o *samakólu* e os *turiângu* numa azáfama constante, a correr, a saltitar,

---

(1) Plural: *miinda*.
(2) Plural de *tchikolokólu*.
(3) «*Por agora chega*».
(4) Plural de *muinda*.

em busca dos *miári*. Os que sentem coragem para aparecer são agarrados e levados ao *zemba*.

Já noite escura, ouvem-se as cantigas características do rito:

> «*Tala mu njia, uejie*
> *É, é, é, é.*»

«*Olha para o caminho por onde vieste*» — é a sua tradução.

> «*Anambala, mama, kátchi kúfua*
> *Mu-etchenu a-tete kátchi kúfua*
> *É, é, é, é*».

«*Filhos alheios, minha mãe, não morrem. Deixai-os chorar que não morrem*».

> «*Tchikai-mbôngu menda*
> *É, é, é, é*».

«*O homem das andas que ande bem*» — é o seu significado.

Então os *áfu*, em fila indiana, seguem o *tchimbúngu*, arrastando-se no capim quais onças aproximando-se da caça, abeiram-se do caminho e saltam sobre os *miári* aos beliscos. Minutos depois os *ikolokólu* beram *kuaua* e os *áfu* regressam ao esconderijo.

Tocam os tambores, entoam-se as cantigas e, de quando em vez, lá surgem os *áfu*. Vem o martírio dos beliscos, gemem os *miári*, gritam os *ikolokólu* e vêm depois momentos de paz e sossego. E isto toda a noite.

Manhã cedo, cada *muári*, de per si, recebe do *samakóku* a grinalda de penas e, colocando-a na cabeça, dança sob as vistas de todos, ao som de estugados rufos dos *ngoma* (1). Começa a alguns metros dos

(1) Tambores de uma só pele.

tamborileiros e, em passadas curtas e certas, vai-se aproximando deles até tocar com o pé direito num dos tambores, sinal que dá por finda a sua dança.

Chega agora a vez do *chima iá nalupanda* (1). Cada *muári*, de joelhos, voltado para a abertura da *maíla*, recebe através dela uma haste de capim com uma bolinha de pirão espetada numa extremidade. É o *samazemba*, ajudado por outro, normalmente pelo *tchimbúngu*, quem, escondido dentro da *maíla*, espeta na haste o pirão, a entrega à mão que cautelosa e tìmidamente o *muári* introduz na abertura. Este leva à boca o pirão, come, e introduz de novo a mão na abertura da *maíla* para fazer entrega da haste de capim que recebeu. Mas eis que o *samazemba* e o ajudante lhe agarram a mão, lhe amarram o pulso com uma corda de pele de *kai* (2) e puxam com força. O *muári* terá de confessar todas as suas maldades. *Samazemba* ouve com cuidado e só larga a corda depois de julgar completa a confissão. Se acontecer que o *confessor* conheça alguma *mulonga* cuja confissão o *penitente* vai demorando, terá este de gemer com dores até lá. Só depois disso lhe soltarão a corda do pulso.

A confissão é sigilo. Mas não sabemos o que faria o *samazemba* se um atrevido *muári* viesse confessar-se de adultério com uma das suas mulheres...

Por fim, os *miári* remuneram chorudamente o *samazemba* e modestamente os seus *ikolokólu*. Àquele incumbe-lhe depois a obrigação de dar a cada um dos outros protagonistas ou intervenientes a sua quota-parte, a qual, para evitar injusta desproporção e sobretudo maçadas, se resume no pagamento duns garrafões de vinho de que todos bebem logo ali.

Procurámos averiguar das vantagens e direitos do *mungonge*. Rito facultativo que é, quiocos por vezes aparecem que não se lhe submetem. O medo, a violência com que são tratados, levam os menos afoitos a

---

(1) *Pirão da corda.*
(2) *Sylvicapra grimmia.*

esquivar-se-lhe. Há-os até que procuram furtivamente entrar no *zemba*. E, se o conseguem, se conseguem escapar-se à vigilância dos *turiângu* e aos beliscos dos *áfu* lá dentro, considerar-se-ão depois idos e submetidos ao rito. Mas concluímos que não poderão usar dos direitos dele decorrentes e doutra coisa não poderão usufruir que não seja afirmar depois a sua desobriga a um *mungonge* posterior. Só os que efectivamente se submeteram ao rito poderão jurar: *Kaianda kámi ká mungonge* (1). Desta jura ninguém poderá jamais duvidar. Se alguém, não ido ao *mungonge,* fizer tal jura, poderá pagar caro o seu atrevimento: se for ouvido por outros já submetidos a esse ritual, poderão eles matar galinhas e cabras que por ali andem. O atrevido receberá apenas a cabeça de cada um dos animais mortos e a obrigação de os pagar ao dono.

Não é o *mungonge* um rito obrigatório — já se disse. Se não é obrigatório, não poderá ser uma confirmação da circuncisão, rito que é indispensável na vida de todo o quioco capaz. Parece-nos não ser difícil verificar nele uma natureza religiosa.

O *samazemba,* antes do começo do tocar dos tambores, faz as chamadas *mahamba* do *mungonge:* com uma *catana,* escava no chão dois buracos e aí enterra dois pequenos paus de *muehe* (2). Dirige-se então aos antepassados a pedir a sua intervenção para os bons sucessos do rito que vai iniciar-se. E esta invocação pode considerar-se totalmente religiosa.

Característica específica do *mungonge* é a confissão. Feita a confissão pelo *muári,* acaba para ele o rito. Parece, portanto, que todo o cerimonial se destina a dar eficácia ou a preparar a confissão. São os *mortos (áfu)* que, sabendo das maldades dos rapazes, vêm castigá-los para os levar à confissão. O homem das andas parece significar o que se aproxima de Deus. *Nzâmbi muílu ári* (3) — dizem os Quiocos. A intervenção do *muinda* talvez signifique o convite de os *miári* se

(1) «*Palavra minha de mungonge*».

(2) *Hymenocardia acida* Taul.

(3) «*Deus está no céu*».

elevarem (?) até *Nzâmbi*. Também este povo sente a eficácia moral da confissão.

O *kúria chima* [1] — quanto a nós — não tem qualquer interesse. A haste que o *muári* devolve ao *samazemba* é mero pretexto para este lhe agarrar o pulso. Além de que, em vida, o homem submetido ao *mungonge* não usufrui de outra vantagem que não seja a de poder jurar *kaianda*, não se vê outra qualquer justificação na vida social. Os outros direitos reservam-se-lhe para além da vida. Terá *kariângu* na morte. Não conseguimos averiguar se — na crença dos Quiocos — a alma do *muári* vai para *Nzâmbi*. Mas uma coisa concluímos: não se torna *tchipúpu* mau nem vem inquietar, neste mundo, os familiares.

O sincretismo religioso há muito que se vem processando entre este povo. Muitas das influências estranhas carecem ainda de conexão e sentido no complexo religioso. A crença em *satanhe* e no inferno foi-lhe levada pelos Europeus. Mas a sanção das maldades dos homens traduz-se também, e ainda, para além do túmulo — numa metempsicose ou até numa metensomatose. Os maus seriam depois da morte perigosos *ipúpu* [2] vagueando por *muchitos* e *chanas* ou as suas almas *entrariam* em corpos de animais selvagens. Os bons poderiam ir para *Nzâmbi* e vir à terra visitar os familiares, tomando por vezes a forma de bons *ipúpu*.

---

(1) «Comer o pirão».
(2) Plural de *tchipúpu*.

NOTA FINAL

E eis-nos chegados ao fim para podermos concluir que há, entre os Quiocos, animismo, superstição, mitologia, tabuísmo, mas que há também monoteísmo e manismo. E este último pode perfeitamente coadunar-se com um monoteísmo. Não existe, nem ao de leve, qualquer laivo de idolatria. *Nzâmbi* é o Senhor e o Criador do mundo, e é o peculiar conceito da sua providência que torna possível o culto dos espíritos e que, de certa maneira, justifica o âmbito enorme da magia negra.

E não será lícito terminar com a afirmação de TANQUEREY, no seu tratado *De vera religione, Primaeva Religio a Christiana substantialiter non differt?* [1].

---

[1] «A Religião primitiva não difere substancialmente da religião cristã».

ESTAMPAS

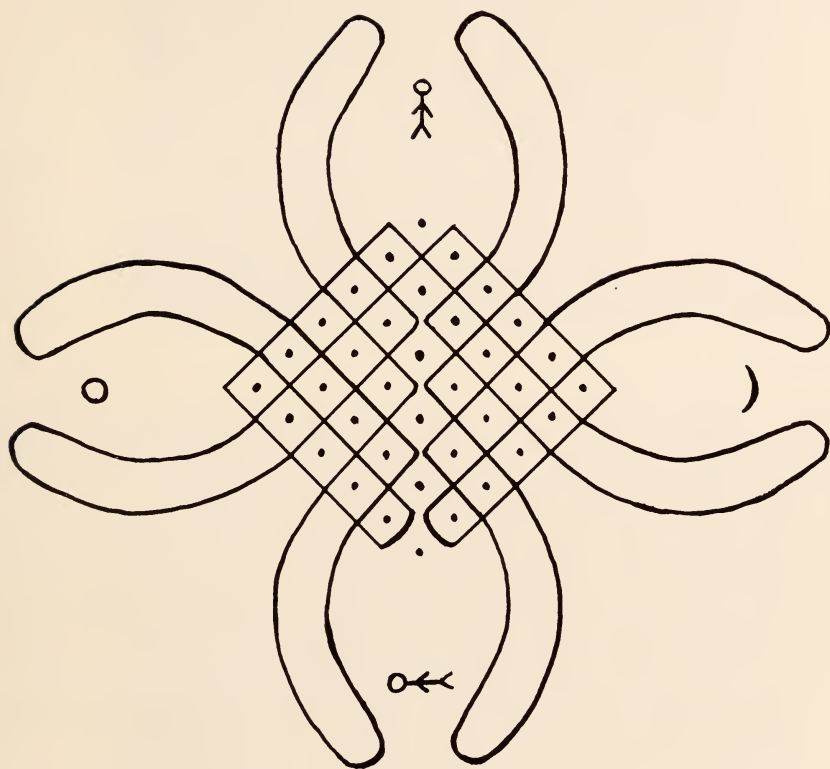



Fig. 1 — Ideograma de nome *Kalunga*

Fig. 2 — O ferreiro com o seu fole

Fig. 3 — *Tchiota*. Típica construção da aldeia indígena do Museu do Dundo

Fig. 4 — Circuncisão. Os *akichi*

Fig. 5 — Circuncisão. Três *tundanje*

Fig. 6 — Circuncisão. Um *kandanje* aguardando a sua vez da dança

Fig. 7 — Circuncisão. *Tundanje* dançando

Fig. 8 — Circuncisão. *Tudanje* dançando sob as vistas dos seus *ikolokólu*

Fig. 9 — *Mukíchi uá tchuhôngu*

Fig. 10 — *Mukichi uá ngúlu* (*Mukichi* de porco)

Fig. 11 — *Mukichi* dançando

Fig. 12 — Escultura de *mukichi uá puó*

Fig. 13 — Escultura de *mukichi uá tchikunza*

Fig. 14 — Caraça de *mukíchi uá puó*

Fig. 15 — *Mútchu*. Armadilha de pesca

Fig. 16 — *Mútchu*. Armadilha de pesca. (Base)

Fig. 17 — Trofeus dum caçador

Fig. 18 — *Mahamba* do caçador

Fig. 19 — *Mahamba* de caça

Fig. 20 — *Tchisola. Hamba* de geração

Fig. 21 — *Mahamba à muia. Mahamba* de geração

Fig. 22 — *Muta* (cão). *Hamba* de geração e caça

Fig. 23 — *Tua* (cães). *Hamba* de geração e caça

Fig. 24 — *Tâmbue. Hamba* de geração

Fig. 25 — *Mahamba* de geração

Fig. 26 — *Súku. Hamba* de geração

Fig. 27 — *Súku. Hamba* de geração

Fig. 28 — Mulher grávida. Peça de adivinhação

Fig. 29 — *Nganga*. Peça de adivinhação

Fig. 30 — *Mungonge*. Um *muinda* mostrando as andas

Fig. 31 — *Mungonge*. Um *muinda* subindo ao poste
para se «pôr de pé»

Fig. 32 — *Mungonge*. Um *muinda* passeando o *zemba*

Fig. 33 — *Mungonge*. Os *áfu* arrastando-se no capim

Fig. 34 — *Mungonge*. Os *áfu* beliscando os *miári*

Fig. 35 — *Mungonge*. O *samazemba* oferencedo a haste de capim com pirão

Fig. 36 — *Mungonge*. Um *muári* com a mão presa na abertura da *maila*

Fig. 37 — *Mungonge*. Um *muári* dançando

RÉSUMÉ

L'auteur commence pour nous donner la définition de religion et indiquer ses éléments constitutifs. Il se rapporte à la mythologie, à la superstition et à la magie, qui ne sont que la contrefaction de la religion. Il nous refère ensuite ce qui, n'étant pas une contrefaction de la religion, n'est pas encore religion: naturisme, totémisme et tabouisme. Finalement, au chapitre du monothéisme il nous parle des matières concernant la croyance d'un Dieu unique, son culte et sa morale.

Au chapitre de la *magie* sont inclus le fétichisme et l'animisme, dont l'auteur cherche à nous démontrer les correlations. Il fait l'étude de l'animisme comme croyance et comme théorie, et fait encore la refutation de cette dernière selon LÉVY-BRUHL.

En ce qui concerne le monothéisme, il fait sa division en trois parties: croyances, morale et culte, qui ne sont que les éléments qui constituent la *religion*. Il nous démontre comme le culte des ancêtres peut être en rapport avec le monothéisme.

L'auteur parvient à conclure que parmis les «*Quiocos*» il y a de la mythologie, de la superstition, de la magie, du tabouisme mais il y a aussi un monothéisme associé et maintes fois identifié avec le culte des manes et des esprits.

SUMMARY

The author begins explaining religion and points out its constitutive elements references are made to mithology, and magic, which are counterfeit of religion. Followingly the author considers that, which, not being its counterfeit, still is not a religion: naturism, totemism and tabuism. Finally, in the chapter dealing with monotheism, the author broaches the subjects connected with the faith in only are God, the moral and the cult.

In the chapter of *magic* he conglobates the fetishism and the animism, as faith and as theory and as its reputation, he points out the theory of Levy-Bruhl.

The author divides the chapter dealing with monotheism in three facts that are: faiths, moral and cult because they are the constitutive elements of *religion*. Shows how the cult of the ancestors can projectly be relationed with a monotheism. The author concludes, saying that there exists among the Quiocos the mithology, superstition, magic, tabuism and also by the existence of an associated monotheism many times identified with the cult of manes (or shades of ancestors) and spirits.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALMEIDA, António de — *Da medicina gentílica dos Bijagós*. Lisboa. Junta de Investigações Coloniais. Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais. Vol. V. Pp. 241/292. 1952.
Sobre os Bosquimanos de Angola. Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa. Série 75. 1-3 : 53-74. 1957.

AMERIO, Franco — *História da Filosofia*. 2.ª ed. 2 vols. Coimbra. Casa do Castelo. 1952.

BARRADAS, José Paulo Paixão — *A «eutanásia» entre os Mahungos*. Estudos Coloniais. Escola Superior Colonial (Lisboa). 1(2-3) : 153--154, 1948/49.

BEJA, Fino — *Civilização e Comunismo*. Lisboa. Francisco Franco. 1938.

BESSON, Maurice — *Totemismo*. Barcelona. Edit. Labor. 1931.

BOULENGER, A. — *Manual de Apologética*. 2ª Ed. Porto. Apostolado da Imprensa. 1950.

BOUTHOUL, Gaston — *História da Sociologia*. S. Paulo. Difusão Europeia do Livro. 1954.

BOUTHOUL, Gaston — *Traité de sociologie*. Paris. Payot. 1949.

BOYER, Carolo — *Cursus Philosophiae*. 2 vols. Bruxelas. Desclée de Brouwer et Soc. 1939.

BRAZIL, Etienne — *O feiticismo dos Negros do Brasil*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Rio de Janeiro) 74 : 195-260, 1911.

CARVALHO, Henrique Augusto Dias de — *Etnografia e história tradicional dos povos da Lunda*. Lisboa. Imprensa Nacional. 1890.
Método prático para falar a língua da Lunda. Lisboa. Imprensa Nacional. 1890.

CERQUEIRA, Ivo de — *Vida social indígena na Colónia de Angola*. (*Usos e costumes*). Lisboa. Agência Geral das Colónias. 1947.

CORRÊA, A. A. Mendes — *Raças do Império*. Porto. Portucalense Editora. 1943.
Tabu da sogra nos Bantos da África Portuguesa. Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnografia (Porto) 10(3-4) : 250--255, 1945.
Ultramar Português. I — Síntese de Africa. Lisboa. Agência Geral das Colónias. 1949/54.

COTA, J. Gonçalves — *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique*. Lourenço Marques. Imprensa Nacional de Moçambique. 1944.

CUNHA, J. Silva — *Administração e Direito Colonial* (*Apontamentos de...*). Lisboa. Faculdade de Direito de Lisboa. 1957.
Aspectos dos Movimentos Associativos na África Negra. Vol. I, 1958. Vol. II, 1959. (Estudos de Ciências Políticas e Sociais). Lisboa. Centro de Estudos Políticos e Sociais. Junta de Investigações do Ultramar.

DECRETO Nº. 40 040, de 21 de Janeiro de 1955.
DENICKER, J. — *Les Races et les Peuples de la Terre.* 2ª Ed.. Paris. Masson et Cie. 1926.
DIAS, Jorge — *O Mundo sobrenatural dos indígenas da África Portuguesa.* Estudos Ultramarinos (Lisboa) 1 : 29-42, 1961.
DINIZ, José Ferreira — *Populações indígenas de Angola.* Lisboa. Ministério das Colónias. 1918.
ESTERMANN, Carlos — *Etnografia do Sudoeste de Angola, Os Povos não-bantos e o grupo étnico dos Ambós.* Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar. Vol. I. 1956.
Etnografia do Sudoeste de Angola. Grupo étnico Nhaneca-Humbe. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar. Vol. II. 1957.
Superstições e Assistência médica. Anais do Instituto de Medicina Tropical (Lisboa) 10(4.1) : 2563-2568, 1963.
FRAZÃO, Serra — *Associações Secretas entre os Indígenas de Angola.* Lisboa. Editora Marítimo-Colonial. 1946.
FRAZER, J. — *O Totemismo.* Lisboa. 1913.
FREUD, Sigmond — *Totem et Tabou.* Paris. Payot. 1947.
FREYRE, Gilberto — *Casa grande e Senzala.* 3ª Ed. Rio de Janeiro. Schmidt. 1938.
GARNIER, Christine & FRALON, Jean — *Le fétichisme en Afrique Noire (Togo-Cameroun).* Paris. Payot. 1951.
GOSSWEILER, John — *Nomes indígenas das plantas de Angola.* Separata de Agronomia Angolana (Luanda) 7, 1953.
HABERLANDT, Michael — *Etnografia.* 3ª Ed. Barcelona. Edit. Labor. 1940.
HOLAS, B. — *Sur la présence de la pensée totémique en Afrique noire.* Garcia de Orta (Lisboa) 3(4) : 427-443, 1955.
JENSEN, Adolph E. — *Mythes et cultes chez les Peuples Primitifs.* Paris. Payot. 1954.
JUNOD, Henri A. — *Moeurs et coutumes des Bantous.* Paris. Payot. 2 vols. 1936.
KOPPERS, Wilhelm — *O homem primitivo e a sua visão do mundo.* Trad. port. Porto. Portucalense Editora, 1954.
LAMPREIA, José D. — *O feiticismo.* Garcia de Orta (Lisboa) 7(1) : 11-43, 1959.
LE BON, Gustave — *Les Premières Civilisations.* Paris. 1889.
LE ROY, A. — *La Religion des Primitifs.* 7ª Ed. Paris. Beauchesne. 1925.
LÉVY-BRUHL, Lucien — *L'âme primitive.* 3.ª ed. Paris. 1927.
Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures. Paris. Librairie Felix Alcan. 1951.
LÉVY-STRAUSS, Claude — *Anthropologie Struturale.* Paris. Librairie Plon. 1958.
LIMA, Mesquitela — *Tatuagens da Lunda.* Luanda. Museu de Angola. 1956.
LOWIE, Robert H. — *Antropologia Cultural.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Economica. 1947.
Historia de la Etnologia. Buenos Aires. Fondo de Cultura Economica. 1946.

MACJANNETT, Malcolm Brooks — *Chokwe-English, English-Chokwe dictionary and grammar lessons*. Angola. Missão da Biúla. 1949.
MARTINS, João Vicente — *Ikuma ni mianda iá tutchokue*. Agência Geral do Ultramar. 1951.
MALVERT — *Sciência e Religião*. Lisboa. Liv. Central de Gomes Carvalho. 1903.
MARTINS, Oliveira — *Sistema dos Mitos Religiosos*. Lisboa. Parceria António Maria Pereira. 1953.
MILHEIROS, Mário — *Concepções Gentílicas sobre a morte*. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. Nº 81. Vol. I. Pp. 69-116. 1960.
Etnografia Angolana. Lisboa. Edição do Mensário Administrativo (Angola). 1951.
MOREIRA, Adriano — *Política Ultramarina*. (Estudos de Ciências Políticas e Sociais — I). Lisboa. Centro de Estudos Políticos e Sociais. Junta de Investigações do Ultramar. 1956.
NICOD, Henri — *La vie mystérieuse de l'Afrique*. Paris. Payot. 1948.
NOGUEIRA, A. F. — *A Raça Negra*. Lisboa. Tip. Nova Minerva. 1980.
OLIVEIRA, António de — *Mahamba. Tentativa de interpretação artística e psicológica de documentos de arte dos negros africanos*. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. Nº. 57. 1959.
OLIVEIRA, José Osório de — *Uma acção cultural em África*. Lisboa. Ofic. Gráfica, Lda. 1954.
RAMOS, Arthur — *Introdução à Psicologia Social*. 2ª Ed. Rio de Janeiro. 1952.
O Negro Brasileiro. Rio de Janeiro. Biblioteca de Divulgação Científica. Vol. I. 1934.
O Negro na Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. Casa do Estudante do Brasil. 1956.
REDINHA, José — *Costumes religiosos e feiticistas dos Kiokos de Angola*. Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa. Série 67. 3-4 : 42, 1949.
Etnossociologia do Nordeste de Angola. Lisboa. Agência Geral do Ultramar. 1958.
Máscaras de madeira da Lunda e Alto Zambeze. Lisboa. Publicação Cultural da Companhia de Diamantes de Angola, N.º 31. 1956.
REGO, António da Silva — *Do conceito de Deus entre os Bantos*. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. N.º 81. Vol. I. P. 119-155. 1960.
Curso de Missionologia. Lisboa. Agência Geral do Ultramar. 1956.
Introdução ao Estudo da Etnorreligiosidade Negra. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Vol. II. 1961.
REINACH, Salomão, BEUCHAT, HOLLEBECQUE & D'OLBACH, Barão — *História das Religiões. A origem das religiões. Religiões antigas e religiões actuaes, Christo e o Christianismo*. Compilação e tradução de Ribeiro de Carvalho. Lisboa. Edições do Jornal «República». 1932.

Revista «Portugal em África». Ano IV. N.º 24. P. 355. Novembro - Dezembro. 1947.

RIBAS, Óscar — *Ilundo, Divindades e ritos angolanos*. Luanda. Museu de Angola. 1958.

RITA-FERREIRA, António — *Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique*. Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar 1958.

RONY, Jérome-Antoine — *A Magia*. S. Paulo. Difusão Europeia do Livro. 1957.

SANTOS. Eduardo dos — *A religião dos Quiocos*. Boletim do Instituto de Angola (Luanda) 11 : 27-52, 1958.

Pictografias e ideogramas dos Quiocos. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. N.º 84. Vol. II. P. 15-131. 1961.

Sobre a família Quioca. Estudos sobre a Etnologia do Ultramar Português. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. N.º 81. Vol. I, P. 33-68. 1960.

Sobre a «Medicina» e Magia dos Quiocos. Lisboa. Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar. Junta de Investigações do Ultramar. Est., Ens. e Doc. N.º 80. 1960.

SARMENTO, Alexandre — *O Negro de Menongue*. Lisboa. Agência Geral do Ultramar, 1945.

SCHMIDT, Wilhelm — *Manuale di Storia Comparata delle Religioni*. 4ª Ed. Brescia. Morcelliana. 1949.

TEMPELS, R. P. Placide — *La Philosophie Bantoue*. Elisabethville. Lovania. 1945.

TORRES, Flausino — *Religiões Primitivas*. Lisboa. Biblioteca Cosmos 1944.

VALENTE, Joaquim — *Conceito de doença e cura em Caconda e Bailundo*. Portugal em África (Lisboa) 29 Série. Ano V. N.º 30. Novembro-Dezembro, 1948.

WEBSTER, Hutton — *La Magie dans les Sociétés primitives*. Paris. Payot 1952.